

مكتبة الإسكندرية 2010 ©

### الاستغلال غير التجاري

تم إصدار المعلومات الواردة في هذا المصنف للاستخدام الشخصي والمنفعة العامة لأغراض غير تجارية، ويمكن إعادة إصدارها كلها أو جزء منها أو بأية طريقة أخرى، دون أي مقابل ودون تصريح أخرى من مكتبة الإسكندرية. وإنما نطلب الآتي فقط :

- يجب على المستغلين مراعاة الدقة في إعادة إصدار المصنفات.
- الإشارة إلى مكتبة الإسكندرية بصفتها "مصدر" تلك المصنفات.
- لا يعتبر المصنف الناتج عن إعادة الإصدار نسخة رسمية من المواد الأصلية، ويجب ألا ينسب إلى مكتبة الإسكندرية، والأيشار إلى أنه تم بدعم منها.

### الاستغلال التجاري

يحظر نسخ المواد الواردة في هذا المصنف كله أو جزء منه، بغرض التوزيع أو الاستغلال التجاري، إلا بموجب إذن كتابي من مكتبة الإسكندرية. وللحصول على إذن لإعادة إنتاج المواد الواردة في هذا المصنف، يرجى الاتصال بمكتبة الإسكندرية، ص.ب. 138 الشاطبي، الإسكندرية، 21526، مصر. البريد الإلكتروني :

[secretariat@bibalex.org](mailto:secretariat@bibalex.org)

# لِجَاهَاتِهِ لِتَجْدِيدِ وَاصْلِهِ

فِي

## الفكر الإسلامي الحديث

أعمال المؤتمر الدولي الذي نظّمته مكتبة الإسكندرية

في الفترة من ٢٣ - ٢٥ المحرم ١٤٣٠هـ / ١٩ - ٢١ يناير ٢٠٠٩م

تحرير

محمد كمال الدين إمام صلاح الدين الجوهري

عبد ممد حسين

الجزء الأول

دار الكتاب اللبناني

بيروت



BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب المصري

القاهرة

إِجَاهَاتٌ لِلتَّحْدِيدِ وَالْإِصْلَاحِ  
فِي  
الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ الْحَدِيثِ  
الْمَجْتَمِعِ الْأَوَّلِ

## هذا الكتاب

يتضمن الجزء الأول من أعمال المؤتمر الدولي الذي نظّمته مكتبة الإسكندرية في الفترة (٢٣-٢٥ المحرم ١٤٣٠هـ / ١٩-٢١ يناير ٢٠٠٩م) حول اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث (القرنان ١٣ و١٤هـ / ١٩ و٢٠م). وقد تضمنت أعمال المؤتمر دراسات معمقة لباحثين من العديد من دول العالم: البوسنة والهرسك، السودان، العراق، ألمانيا، المغرب، المملكة العربية السعودية، المملكة المتحدة، تركيا، تونس، سوريا، عُمان، كوسوفا، لبنان، مصر...

### سلسلة

## في الفكر النهضوي الإسلامي

### الإشراف العام

إسماعيل سراج الدين

رئيس التحرير ومدير المشروع: صلاح الدين الجوهري

سكرتير التحرير: ألفت جافور

### تصميم جرافيكي

أمينة حسين

### اللجنة العلمية

محمد عمارة  
صلاح الدين الجوهري  
محمد كمال الدين إمام  
منى أبو زيد

### الأعمال التحضيرية والمتابعة

هدى سيد - شيماء التركي - منة الله لبيب

### الإشراف على مراجعة النصوص

أحمد محمد شعبان  
محمد القاسم  
مراجعة لغوية: عبد العظيم بدران - علياء محمد

# إِتِّجَاهَاتُ التَّجْدِيدِ وَالْإِصْلَاحِ فِي

## الفِكرِ الإِسْلَامِيِّ الْحَدِيثِ

أَعْمَالُ الْمُؤْتَمَرِ الرَّوْحِيِّ الَّذِي نَظَّمَتْهُ مَكْتَبَةُ إِسْكََنْدَرِيَّةِ  
فِي الْفَتْرَةِ مِنْ ٢٣ - ٢٥ الْحَرَمِ ١٤٣٠ هـ / ١٩ - ٢١ يَنَايِرَ ٢٠٠٩ م

### الجزء الأول

تحرير

محمد كمال الدين إمام صلاح الدين الجوهري

عبد ماد حسين

١٤٣٦ هـ / ٢٠١٥ م

دار الكتاب اللبناني  
بيروت

  
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA  
مكتبة الإسكندرية

دار الكتاب المصري  
القاهرة

## مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة - أثناء - النشر (فان)

اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث (2009: الإسكندرية، مصر)  
اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث/ تحرير محمد كمال الدين إمام، صلاح الدين الجوهري،  
عماد حسين. - القاهرة : دار الكتاب المصري؛ الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني،  
2015.

يشتمل على إرجاعات بيبليوجرافية  
تدمك 978-977-452-317-4

1. الفلسفة الإسلامية. أ. إمام، محمد كمال الدين. ب. الجوهري، صلاح الدين. ج. حسين، عماد. د. العنوان.

2015759975

ديوي - 181.07

رقم الإيداع: 2015/5099

ISBN: 978-977-452-317-4

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير

للكالة السويسرية للتنمية والتعاون (SDC) Swiss Agency for Development and Cooperation

ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York

على الدعم المادي والمعنوي الذي قدّمته للمشروع.

© مكتبة الإسكندرية، 2015

جميع حقوق النشر الورقي محفوظة لدار الكتاب المصري/دار الكتاب اللبناني،

وذلك بموجب اتفاق مبرم بين المكتبة والدار

مصر - ٣٣ شارع قصر النيل - القاهرة - تليفون: ٢٣٩٢٢١٦٨ / ٢٣٩٣٤٣٠١ / ٢٣٩٢٤٦١٤

ص.ب. العتبة الرمز البريدي ١١٥١١ - القاهرة - ج.م.ع، فاكسميلي ٢٣٩٢٤٦٥٧ / (٢٠٢) +

لبنان - بيروت شارع مدام كوري تجاه فندق بريستول - بيروت - تليفون ٧٣٥٧٣٢، فاكس / ٩٦١١٣٥١٤٣٣ +

الطبعة الأولى

١٤٣٦ هـ - ٢٠١٥ م

First Edition

A.D. 2015 - H 1436

Website: [www.daralkitabalmasri.com](http://www.daralkitabalmasri.com)

E-Mail: [info@daralkitabalmasri.com](mailto:info@daralkitabalmasri.com)

# المحتوى

## (الجزء الأول)

- ١١ ..... مقدمة التحرير  
محمد كمال الدين إمام - صلاح الدين الجوهري - عماد حسين
- ٤٩ ..... كلمة المكتبة: إسماعيل سراج الدين  
المحاضرة الافتتاحية: ضرورة التجديد
- ٥٧ ..... فضيلة الإمام الأكبر أحمد الطيب شيخ الأزهر

## الفصل الأول

### التجديد .. اصطلاحًا ومعالجة

- مدارس التجديد والإصلاح .. الرواد والأفكار
- ٧٩ ..... حسن حنفي  
من الإصلاح إلى الإحياء، مصائرُ مواردِ التفكير النهضوي الإسلامي
- ٩٩ ..... رضوان السيد  
من الاجتهاد إلى الإصلاح الديني
- ١٢٥ ..... محمد الحداد  
الرؤية الإسلامية للحياة
- ١٣١ ..... صلاح سالم

مسارات النهضة ونظائرها في الفكر الإسلامي الحديث

عمار علي حسن ..... ١٧٧

## الفصل الثاني

### مشروعات التجديد في العالم الإسلامي .. نماذج وتجارب

الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين (١٣-١٤هـ / ١٩-٢٠م)

ماجدة مخلوف ..... ٢٣٣

مدارس التجديد والإصلاح في تركيا الحديثة

نوزاد صواش ..... ٣٢١

اتجاهات التجديد للفكر الإسلامي الحديث في البلقان، وروادها البارزون

محمد كيسو ..... ٣٨٥

أدم دماشي .. رائد من رواد التجديد والإصلاح في كوسوفا

بكر إسماعيل الكوسوفي ..... ٤٨١

مشروع بيحوفيتش لنهضة المجتمع المسلم

محمد يوسف عدس ..... ٥٠٩

الإصلاح الإسلامي في سوريا في القرن التاسع عشر .. إشكالات التأريخ وسؤال المعرفة

معتز الخطيب ..... ٥١٩

اتجاهات الإصلاح والتجديد الديني المعاصر في الجزيرة العربية

عبد الرحمن السالمي ..... ٥٧٩

في الفكر الإصلاحي المغربي.. القضايا، الأعلام، المنهج

أحميدة النيفسر ..... ٥٩٧

مدارس التجديد والإصلاح: الرواد والأفكار في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين

زكريا سليمان بيومي ..... ٦٢١

تجديد الخطاب الحضاري في مصر الحديثة

منى أحمد أبو زيد وعصمت حسين نصار ..... ٦٥٥

الفاعلون والسياق، تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية

خلال القرنين ١٣-١٤ هـ / ١٩-٢٠ م - مقارنة أولية

محمد حلمي عبد الوهاب ..... ٧٠٣

رواد الفكر والتجديد: السودان، وإفريقيا جنوب الصحراء في المائتي

السنة الأخيرة.. دراسة مقارنة بين إسهامات عثمان دان فودي في صكتو والشيخ

أحمد التجاني والميرغني الكبير وأحمد الطيب البشير في ديار الفونج

حسن مكّي محمد أحمد ..... ٧٦١

لمحة سريعة من مسار التحديث في إيران ١٨٠٠-١٩٧٩

عبدالجبار الرفاعي ..... ٨٠١

المساهمون في أوراق الجزء الأول من المؤتمر ..... ٨٤٥

# المحتوى

## (الجزء الثاني)

### الفصل الثالث

#### مشروعات التجديد.. قضايا وأفكار أساسية

- الإسلام والمدنية تقدم وتراجع فكرة المدنية في مرحلتي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر  
زكي الميلاد ..... ٨٦٩
- منطلقات معالجة قضايا التجديد وإشكاليات التمدن في الخطاب الصحفي  
محمود خليل ..... ٩٠٩
- اتجاهات الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي الحديث: إشكالية الدولة  
عبد الوهاب أحمد الأفندي ..... ٩٤٥
- الحرية في الإسلام، الردة بين حرية العقيدة والخروج على الجماعة  
عاصم حفني ..... ١٠١٥
- الاقتصاد في فكر رفاة رافع الطهطاوي  
محمد دويدار ..... ١٠٦٥
- عن قضايا «المواطنين» غير المسلمين «الدينية» و«المدنية» في المجتمعات ذات الغالبية المسلمة  
وعن مسألة الحكم (الحالة المصرية نموذجًا)  
سمير مرقس ..... ١١٣٧

- التجديد والإصلاح بين الحاضر والمستقبل، قراءات في الخطاب الإسلامي المعاصر حول  
مسائل العلاقة مع الآخر، الغرب كاستعمار - كتقدم تقني - كنمط حياة - كوجه تبشيري  
مريم آيت أحمد وعلي ..... ١٢١٥  
الأصول الفكرية لحقوق المرأة في مصر الحديثة
- منى أبو زيد ..... ١٢٨٣  
قضايا المرأة وحقوقها في التعليم والعمل ومسألة الزي ودورها في المجال العام
- هند مصطفى علي الشلقاني ..... ١٣٤٥  
التصوّف في سياق النهضة؛ المنحى الصوفي في فكر الإمام مُحَمَّد عبده نموذجًا
- محمد حلمي ..... ١٤٧٧  
التجديد والإصلاح في الفكر التربوي الإسلامي
- سعيد إسماعيل علي ..... ١٥٣٥  
ملحق: كتاب «الإعلان الإسلامي»
- علي عزت بيجوفيتش ..... ١٦٢٧  
المساهمون في أوراق الجزء الثاني من المؤتمر
- ١٧٦٣ .....  
المشاركون في المؤتمر
- ١٧٦٩ .....

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر  
مكتبة الإسكندرية، إنما تعبر عن وجهة نظر مؤلفيها.

## مقدمة التحرير



محمد كمال الدين - إمام - صلاح الدين الجوهري - عماد حسين

(١)

أتى مؤتمر التجديد - الذي عقدته **مكتبة الإسكندرية** - في وقته إرهاباً مبكراً الربيع عربي جاء أو أن قطف ثماره، والتأصيل لأفكاره. لم يُطرح التجديد في المؤتمر باعتباره مساقاً تاريخياً يراد له أن يفهم، أو حدثاً مؤثراً نقرأ أسبابه ودواعيه؛ وإنما طرح التجديد باعتباره حركة مجتمعية لها عقل يفكر، ولها منهج ضابط يسبر أغوارها، ويتطلع إلى استئناف مسيرتها، لقد كان المؤتمر - كما تم التخطيط له - مقدمة لبعث حضاري جديد، جاء مشروع كتابات النهضة الإسلامية<sup>(١)</sup> ثمرة من غراسه الدانية القطوف، وقد أراد المؤتمر بتنوع محاوره، وجدية المشاركين فيه، أن يعيد قضية التجديد إلى مسارها الطبيعي، باعتبارها عقلاً يريد أن ينهض، ومجتمعاً يعرف مشكلاته ويسعى إلى تجاوزها، ونخباً أدخلها تكرار تعثر أفكارها التي لا تراعي الواقع في مأزق خطير مع مجتمعاتها، وباتت تحاول الهروب من واقع مليء بالمخاطر، ومستقبل غير واضح المعالم، وهنا تظهر أهمية التجديد الإسلامي، ليعيد التوازن إلى عقل الأمة وقلوبها، ويحسم قواعد الهوية والانتماء،

(١) انظر: إصدارات سلسلة «في الفكر النهضوي الإسلامي»، مكتبة الإسكندرية.

ويضع على عاتق المفكرين من كل الاتجاهات مهمة صياغة المستقبل المنشود سياسياً واجتماعياً وثقافياً. وهي مهام جسام ناءت بها الأجيال السابقة، وتسعى الأجيال القادمة إلى تحملها بشجاعة المجتهد، وجسارة المحارب.

ولم يكن مؤتمر التجديد بعيداً عن كل هذه الهموم التي أسفرت عنها مسيرة الأمة، فأفصحت أبحاثه عن آمالها وآمالها، فهي لا تستعرض التاريخ بقصد روايته حدثاً، وإنما بهدف رؤية ما له وما عليه، فالأمة الناهضة لا بد لها من كشف حساب مع تاريخها، تستعيد تجاربها الفكرية لمعرفة جذور القضايا الراهنة، واستلهاهم طموحاتها، حيث تتساقط السلبات على جانبي الطريق، نحو المستقبل، وتتلاقح وتتدافع أفكار النهضة، بين قديمٍ يستحق أن يبقى، وجديدٍ أن له أن يهيمن، ويصبح التجديد جدلية حوار خلاق، يستدعي من الماضي أفضل ما فيه، ويرسخ من الحاضر قدرته على التغيير لإحداث النهضة المنشودة، فيقود التجديد عملية الحراك الاجتماعي في كل أنساقها الثقافية والاقتصادية والسياسية والتشريعية.

من هنا جاءت أبحاث مؤتمر التجديد والإصلاح، تتحاور مع مساحات واسعة، وتحلق في آفاق متعددة، فأحد المحاور يتناول المفاهيم لضبط مصطلح التجديد، وإعادة تقييمه من شوائب الغلاة، وهو محور يتكئ على التاريخ، ويقدم رؤية مفكرين واختيارات علماء. وفي محور آخر نقرأ تجارب المجتمعات، حيث تحتل تجارب التجديد في **تركيا والمغرب العربي**، ومصر، وشبه القارة **الهندية**، تحتل هذه

التجارب مكانها لتستنطق نقاط ضعفها وكوامن قوتها، وهذه قراءة لجغرافيا المناطق، أريد لها أن تدرس الوحدة في إطار التنوع، والثابت في مواجهة المتغير. وفي محور آخر تطل فيه القوى الاجتماعية بفاعليتها - رفضاً وقبولاً - فنقرأ جدلية التراث والتجديد، من خلال رصد مطالب التنوع الاجتماعي، نوعياً في المطالبات بحقوق المرأة، وفكرياً في حضور مقولات التقليد والاجتهاد، وتأسيسياً في ظل الصراع بين الشرق والغرب، أو بين عالم الإسلام وأوروبا، وفي الداخل بين تعليم ديني وتعليم مدني، وقراءة واقعا الفكري في ضوء الرصد الدقيق للقوى الفاعلة، والوحدات الاجتماعية المتحركة، إذ ينتقل بنا من منهج القراءة الصامتة التي نفهم بها ما كان، إلى منهج القراءة الناطقة التي نعرف بها ما ينبغي أن يكون، ولعل منهجية القراءة لفاعليات القوى الاجتماعية هي التي تحدد موقعنا من الاجتهاد والتجديد، هل نتبع منهج الحركة الجزئية... أم نستهدف التغيير الشامل...؟ هل مطلبنا أني تحله عمليات تجميل؟ أم نهضتنا العامة تحتاج في واقعا الفكري والسياسي والثقافي وغيرها من المجالات إلى جراحة الحالات الحرجة...؟.

لقد استوعب مؤتمر التجديد كل هذه التساؤلات، وقدم إجابات لبعضها، واكتفى في البعض الآخر بسرد المشكلات، ورصد التحولات، ولكنه في النظرة الفاحصة الدقيقة، كان علامة فارقة بين عهدين: عهد الركون الفكري إلى واقع جامد ومتهم، أراد البعض تبريره والتعامل البراجماتي معه، وعهد استشراف

الثورة، وضرورة السعي بها، باعتبارها الحل الساخن والأمن للخروج من الطريق المسدود في مجالات الفكر والسياسة والاقتصاد على حدٍ سواء.

ومن هنا فقد جاء هذا المؤتمر في وقته ليحمل إلى سباتنا إرهافاً مبكراً بمولد حياة جديدة.

## (٢)

جاءت بحوث المؤتمر قراءة في تجارب التجديد والنهضة في الحقبة الماضية، وقبل أن نخوض في سطور هذه البحوث التي تقدم بها ثلة متميزة من المفكرين البارزين على مستوى العالم الإسلامي، لا بد أن نذكر بعدة أمور:

**أولاً:** أن الدين الإسلامي أقر مبدأ التجديد وفقاً للحديث الصحيح: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» [رواه أبو داود والبيهقي]. (وسوف يتعرض لشرحه الإمام الأكبر **أحمد الطيب** في بحثه الذي عرضه في افتتاحية المؤتمر).

وقد أورده **أبو داود** في أول باب الملاحم، والملاحم هي الأحداث العظيمة، بما يعكس أن المحدثين من السلف الصالح يرون أن المجدد يأتي من قلب الأمة للتعامل مع الأحداث الجسام، ويتجه لعلاج نقاط الضعف الرئيسة التي تفتشت بين الناس، وليس من رجال الأبراج العاجية، بل يعمل بين الناس لإصلاح أحوالهم التي تدهورت، والمقاصد **الإسلامية** التي تراجع، ويزيد من الأمر

أن الحديث جعل المجدد مكرماً بأن وصفه أنه مبعوث العناية الإلهية، ومحقق الرعاية الربانية، فكان محققاً لمراد الله بالحفاظ على تجدد مقاصد الدين في أمته، وقد أجمع المفسرون أن المجدد قد يكون فرداً أو جماعة، ومن ثم فقد يتعاصر عدد من الأعلام في وقت واحد، وقد يعملون في مجال واحد أو في مجالات عدة، ولكنها تصب جميعاً في مجال التجديد والنهضة بالأمّة.

**ثانياً:** أن المجدد له شروط أساسية، وهي: نظر دقيق في واقعه، ومعيار أو معايير تدفعه لرفض هذا الواقع، لأنه يجد أن هذا الواقع غير مقبول وفقاً لهذا المعيار، ثم خبرة واقتناع بنموذج آخر يسعى لتغيير هذا الواقع إليه، إذ يجد في هذا النموذج - وفقاً لمعياره - أنه النموذج الأمثل، والمعيار والنموذج الأمثل يتداخلان بشكل كبير في مشاريع الإصلاح والنهضة التي تعرض لها أهل الفكر، فنجد فريقتاً يجعل من غياب التطبيق السليم للشريعة الإسلامية سواء في المجتمع أو سلطة الدولة معياراً، والنموذج هو دولة الرسول والخلفاء الراشدين من بعده، فيكون سعيه لإعادة تطبيق الشريعة في مناحي حياة المجتمع غايته، واستعادة صورة الإسلام كما كان على عهد الأوائل بما حققه من قوة ظاهرة وحضارة عالية في زمانه هو مشروع النهضة المنشودة، وعلى الطرف الآخر نجد من يجعل قوة المعرفة والعلم المادي معياراً، بما يتبع ذلك من قوة عسكرية واقتصادية، ومن ثم يكون نموده الحضارة الغربية بما حققته من تقدم علمي، وسطوة اقتصادية وقوة عسكرية مشهودة، ويضاف على ذلك سيطرة هذه الحضارة على مقدرات أمتنا، كل ذلك يجعل من هذه الحضارة النموذج المنشود للنهوض من

حالة التخلف. وبين الطرفين تقف أكثر مشروعات النهضة، وهي التي تعمل من خلال عملية انتقائية، سواء من تراث الأمة الحضاري، الذي يحفظ لها هويتها وقيمها **الإسلامية**، وبين الآليات والنظم والعلوم المعاصرة، تلك التي حققت معاني القوة والسطوة للحضارة الحديثة.

ومن شروط المجدد أيضاً أن تتوفر له قدرة على توظيف آليات واقعه لتحقيق هذا النموذج، أو على الأقل وصف طريقة لتوظيف هذه الآليات لتحقيق ذلك، بما يمثل وفقاً لرؤيته شرطاً لإصلاح ما فسد، وتحقيق نهضة هذه الأمة.

**ثالثاً:** لا بد من دراسة كل مشروع من مشاريع النهضة وفقاً لظرفه التاريخي، وليس بالضرورة أن ينجح المشروع ويحقق أهدافه على الأرض، فقد تتدخل ظروف داخلية أو خارجية لإفشاله، مثل حالة **ابن فودي** في **إفريقيا**، أو حالة **محمد علي** في **مصر**، كما ينبغي ألا نحكم عليه وفق مفاهيم استجدت، أو نحاكمه وفق قيم برزت أهميتها بعد زمنه، أو نحاكمه على أفعال قامت بها أجيال جاءت من بعده وتبنت مشروعه في ظروف مختلفة وفي زمن غير زمانه؛ ومثال ذلك ما نجده من حركات معاصرة تنسب نفسها لحركة **محمد بن عبد الوهاب** في الجزيرة العربية، وقد ظهرت حركة الرجل في الربع الأخير من **القرن الثامن عشر**، وفي هذا الوقت كانت الدولة **العثمانية** قائمة، وكان توجه الرجل لما انتشر في عصره من مخالفات شرعية وعقائدية، ودعوته لفتح باب الاجتهاد بالتوجه لأصول الشريعة **الإسلامية** من **قرآن** وسنة نبوية، وهذا ما جعل من حركته دعوة

تجديدية، وفقاً لظروف عصره، ونظرته في أحوال الأمة، وهي أمور استفادت منها حركات إسلامية كثيرة، مثل الحركة السنوسية في ليبيا، والحركة المهدية في السودان، مع تطوير في الآليات، أما ما نجده اليوم من تيار ينتمي لمدرسته، فيجب أن يتم دراسته وتقييمه وفقاً لكلام القائمين على هذا التيار اليوم، وأولوياتهم التي يدعون إليها بلسانهم أو بأحوالهم، ومن ثم يجب ألا تحمل مواقفهم على دعوة ابن عبد الوهاب بأي حال، فذلك حيف عن الحق في حق الرجل، وأيضاً في حق القائمين على هذا التيار اليوم.

**رابعاً:** استبيان وضع المجدد أو المشروع التجديدي في بيئته، فمشروع يقوم في الهند، بين مئات الديانات والفلسفات، لا بد أن يختلف عن مشروع يتحرك في صحراء الجزيرة العربية، ويختلف هذا عن مشروع يقوم في قلب إفريقيا، يواجه القبائل الوثنية، وطقوس السحر والشعوذة.

### (٣)

يستهدف هذا المؤتمر حركة التجديد في الفترة الحديثة، وهي التي تعود بنا في أقصى مدى إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر؛ ولهذا يجب أن نوضح الظرف التاريخي بشكل مجمل، حتى تتضح الظروف التي واكبت الأسئلة التي تعامل معها كل مشروع من مشاريع التجديد، وهي الأسئلة التي سوف نعرض لها في النهاية.

منذ القرن السابع عشر تعرض العالم الإسلامي برمته للخطر الخارجي في صورة أعتى مما عرف في أي وقت مضى، فلقد عادت أوروبا مزودة بحضارة وقوة جديدة لتطوق العالم الإسلامي، وبدأ العالم الإسلامي يتهاوى ركنًا بعد ركن ويتداعى بصورة غير مسبوقة.<sup>(١)</sup>

وقد بدأ الغزو الاستعماري للعالم الإسلامي بالجنوب الشرقي؛ فسقطت جزر الهند الشرقية (إندونيسيا) في القرن السابع عشر، وتلتها الهند ما بين القرنين السابع عشر والثامن عشر، وكذلك الملايو. ومع القرن التاسع عشر جاء دور الشمال الإفريقي ممثلًا في العالم العربي، فسقطت الجزائر وتونس ومصر والسودان. وفي نفس الوقت كانت روسيا القيصرية تتوغل في الدول الإسلامية الآسيوية حتى القوقاز وتخوم إيران، ومن الجنوب كانت دول أوروبا الغربية تكتسح الدول الإفريقية الإسلامية في تكالبها المشهور.<sup>(٢)</sup>

ولم تحمل السنوات الأولى من القرن العشرين خيرا للعالم الإسلامي، فقد شهدت هذه الفترة تسوية العديد من المنازعات بين الدول الاستعمارية فكان الاتفاق الإيطالي الفرنسي في ١٠ يوليو ١٩٠٢م، والذي كان بمثابة الضوء الأخضر لإيطاليا لتتقدم تجاه طرابلس الغرب وبرقة<sup>(٣)</sup>، وتم الاتفاق الودي في ٨

(١) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، كتاب الهلال، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٥-١٧٦.

(٣) بييرنونان، تاريخ العلاقات الدولية ١٨٠٥-١٩١٤م، ترجمة دكتور جلال يحيى، دار المعارف، القاهرة،

١٩٨٠، ص ٦٤١.

إبريل ١٩٠٤م والذي كان أساسه تبادل **مصر والمغرب** وتسوية كل الخلافات الاستعمارية بين **بريطانيا وفرنسا**، ثم التسوية التي قامت بها **بريطانيا مع روسيا** في أغسطس ١٩٠٧م بما يتعلق بفارس و**أفغانستان والتبت**<sup>(١)</sup>.

وفي هذه الفترة ونتيجة للاتفاقيات الاستعمارية، تضيع **ليبيا ومراكش والشام والعراق**، وما لم يقع في قبضة الاستعمار من العالم **الإسلامي** خضع لضغوطه ونفوذه، بينما تقلص **الإسلام في البلقان** حتى كاد ينحسر عنه تمامًا<sup>(٢)</sup>.

ومما سبق نستطيع أن نقول إن العالم **الإسلامي** بأجمعه قد سقط تحت طرقات الاستعمار عدا شمال **اليمن** وقلب الجزيرة العربية، لا لأنه مهد **الإسلام** بقدر ما كان لفقره، وكذلك تستثنى هضبتا **إيران والأناضول** ولو أنهما لم ينجوا من مناطق النفوذ والتقسيم، ومن هنا فقد كان التحدي بالنسبة للعالم **الإسلامي** مسألة حياة أو موت.. وكان رد الفعل الطبيعي أن تلتهب الحماسة الدينية حتى تصبح النبرة **الإسلامية** والدعوة لوحدة **المسلمين** هي الشعار المضطرب في طول العالم **الإسلامي** وعرضه، وصار تخندق حركات التحرر والكفاح وراء خط الدفاع الأخير - وهو **الإسلام** - أمرًا بديهياً، لاسيما أن **الإسلام** نفسه كعقيدة تعرض حينذاك لحمولات غير مسبوقة من التشهير والقذف من جانب المستشرقين وغير المستشرقين<sup>(٣)</sup>.

(١) المرجع السابق، ص ٦٤٢.

(٢) جمال حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص ١٧٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٧٧.

في هذه الظروف ظهرت مشاريع الإصلاح والتجديد، وبدأ يظهر في الأفق الدعوة لليقظة والنهضة الإسلامية؛ إذ كان العالم الإسلامي في غفوته عندما تعرض لطرق الاستعمار الأوروبي، وكان على اليقظة ألا تواجه جيوشاً وأسلحة فحسب، بل تواجه أيضاً علماً متطوراً وفكراً جديداً، وأساليب حديثة في شتى نواحي الحياة؛ فكان أن تحول العالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر إلى خلية عارمة تذخر بالحركات الدينية والتيارات السياسية، تضغط وتؤكد على الوحدة الإسلامية الكبرى أساساً، وتتخذ بوصلتها ماضي الإسلام البطولي، وتمحورت الحركات حول تيارين أحدهما هو العمل الديني - السياسي، والآخر الفكر الديني - السياسي<sup>(١)</sup>.

على جانب آخر انتقل مع الثقافة الغربية وتوجهاتها مشاكلها ومصطلحاتها، فبدأ يثار موضوع علاقة العلم بالدين وعلاقة الدولة بالدين، والحرية العقائدية للأفراد ومداهها، وبدأت تظهر مصطلحات مثل «الدولة الدينية» و«رجال الدين»، يضاف لذلك قضايا حرية المرأة ومساواتها بالرجل في التعلم والعمل. وبدأ الصراع الفكري حول هذه المشاكل بين فريقين: الأول أبناء الثقافة الجديدة الوافدة، والثاني هم أتباع الثقافة الإسلامية الموروثة، ولم تكن المشكلة في الصراع حول القضايا الجديدة بقدر ما كانت في اختلاف خلفيات المصطلحات المستخدمة في الحوار الساخن الدائر بين الفريقين، وتولدت من مجموعة هذه القضايا كتابات مازالت تسيل فيها أحبار المطابع هنا وهناك.

(١) المرجع السابق، ص ١٧٨.

لقد صارت كثير من البحوث لا تتقصى رؤية المجدد لمشاكل الأمة، وخطته لكي يعيد الحيوية لمقدراتها، بل تبحث في كل مشروع من مشروعات التجديد عن إجابات لأسئلة فرضتها أجندة هذا النزاع بين القديم والجديد، والتي أعيد صياغتها عند عدد من الباحثين لتكون الحوار بين «الذات» بمعنى أصحاب الثقافة الإسلامية ذات العمق التراثي، و«الأخر» بمعنى أصحاب الثقافة الغربية، أو مع أبناء الحضارة الغربية نفسها، فيما يجري باسم حوار الحضارات.

## (٤)

أما أوراق وأبحاث المؤتمر، فنستطيع أن نقسمها على المحاور التالية:

- معالجة التجديد في إطاره العام، وقضية مصطلح التجديد.
- نماذج وتجارب متنوعة لمشروعات التجديد في العالم الإسلامي.
- مناقشات حول قضايا وأفكار أساسية في مشروعات التجديد.

## (١) معالجة التجديد في إطاره العام وقضية مصطلح التجديد

تبدأ أعمال المؤتمر بمحاضرة افتتاحية لرئيس جامعة الأزهر الدكتور أحمد الطيب - وهو الإمام الأكبر شيخ الأزهر الآن - يبدؤها بكلمات عن القضية الفلسطينية والممارسات الوحشية للكيان الصهيوني تجاه أبناء قطاع غزة المحاصرة، ثم يشرع في توضيح معنى التجديد في الإسلام، موضحاً أن قضية «التجديد» إن

لم تكن هي والإسلام وجهين لعملة واحدة فإنها - بالتأكيد - إحدى مقوماته الذاتية، إذا تحققت تحقق الإسلام نظاماً فاعلاً في دنيا الناس، وإن تجمدت تجمد وانسحب من مسرح الحياة، ومن هذا المنطلق يجعل التجديد قرين صفة المرونة التي تجعل من الدين الإسلامي صالحاً لكل زمان ومكان، وقادراً على الانتشار بين الأمم والأمصار المتغيرة، ويناقش في البحث أزمات التجديد وتياراته، وتأثير تقنيات الاتصال المعاصرة على هذه القضية، وينتهي إلى اختيار التيار المؤهل لتحمل هذه المهمة بقوله: «أما التيار الإصلاحى (الوسطى) فإننا نحسبه التيار المؤهل لحمل الأمانة، والقادر على تفجير طاقات التجديد الذي تتطلع إليه الأمة، وهو - وحده - الكفيل بتجديد الدين، لا تشويه للدين ولا إلغائه، ولكن بشرط أن يتفادى الصراع الذي يستنزف طاقاته ذات اليمين وذات الشمال».

ثم تتعدد البحوث التي تناولت الإطار العام للتجديد، فنجد طرح الدكتور حسن حنفي تحت عنوان «مدارس التجديد والإصلاح - الرواد والأفكار» يتعرض لكبوة الإصلاح، ملخصاً لها بأن نهضتنا الحديثة التي بدأت منذ أوائل القرن الماضي باصطلاح المؤرخين إنما بدأت في جيلين وانتهت على يد جيلين. فإذا ما أتى الجيل الخامس فإنه يجد نفسه في أزمة هل يعاود الإصلاح من جديد؟ هل يبدأ بداية جديدة؟ وما هي هذه البداية؟ وكأن نبوءة ابن خلدون قد تحققت في تاريخنا المعاصر وهي «أن الدورة التاريخية تمتد أربعة أجيال». ويشرع في مناقشة كل تيار من تيارات التجديد، وينتهي إلى أن (الموقف الحضاري) هو الأشمل

والأعم على التيارات الرئيسية الثلاثة المتميزة في نهضتنا الحديثة منذ القرن الماضي. وعدم الوعي التاريخي به هو السبب في كبوة الإصلاح.

وتحت عنوان «من الإصلاح إلى الإحياء - مصائرُ موارِث التفكير النهضوي الإسلامي» يؤكد المفكر اللبناني رضوان السيد على حالة الإخفاق لمشاريع التجديد، ويخلص إلى أن كثيرًا من المفكرين الحاليين، من كل الاتجاهات، يحاول اجتذاب مشاريع التجديد لصالحه، ويعمل على تأويل النصوص الخاصة بكل مشروع لتناصر اتجاهه، بينما يخلص هو في النهاية إلى أن «في كل الأحوال، فإن أطروحات الإصلاحيين أو كتاباتهم ما عادت مصادرَ ومراجعَ إلا للمؤرخين والأكاديميين. أمّا بالنسبة لفرقاء الصراع؛ فإنها وكما يتبين بالنظرة الفاحصة، لا تُستخدم إلا بالطرائق الأدائية والجدالية والاعتذارية التي ذكرناها. وهكذا فالواضح أن تلك الأطروحات والكتابات فقدت تأثيرها وراهنيتها، وصارت جزءًا من تاريخ الفكر العربي والإسلامي».

ويتجه الباحث التونسي محمد الحداد في ورقته «من الاجتهاد إلى الإصلاح الديني» إلى طرح أكثر جرأة في إطار تطوير منهج الاجتهاد، لتطوير مفاهيم الإصلاح، فيقول: «الإصلاح الديني هو في صياغته الأكثر شمولية إعادة ترتيب جماعية للعلاقة بين التصور الديني والتصور الاجتماعي في الخبرات المعيشية لمجموعات بشرية ذات تنظيم اجتماعي وثقافي معقد. لا يتمثل الإصلاح الديني في مراجعة بعض المواقف والأحكام بل التفكير بعمق في وظائف الدين في

المجتمع»، وينطلق من ذلك إلى المطالبة بتطوير مفهوم الاجتهاد، حيث لا يمكن الاعتماد - وفق رأيه - على آليات قديمة لإنتاج أفكار جديدة.

ورقة الكاتب الصحفي **صلاح سالم** التي قدمها تحت عنوان «**الرؤية الإسلامية للحياة**»، تناقش مكان الدين في المسيرة التاريخية وصناعة الحياة، ومناقشات الفلاسفة في هذا الصدد، راصداً المواقف المتباينة بين التيار السلفي والتيار الحداثي حول دور الدين في الحياة.

ويتجه الباحث المصري **عمار علي حسن** في ورقته المعنونة «**مسارات النهضة ونظائرها في الفكر الإسلامي**» إلى مناقشة المفاهيم الدالة في سياق التجديد، وهي: الإصلاح، والإحياء، والتجديد. وعرض الأخير كيف تم الاهتمام بالتراث من جانب أفراد ومؤسسات، وأن الأمر دار دائماً حول المزاوجة بين تراثنا الفلسفي والفقهي وبين ما فرضته الحداثة الأوروبية. وبعد مناقشة مستفيضة يرى أن الأمر اختلف بين الأهداف والنتائج.

## (٢) نماذج وتجارب لمشروعات التجديد في العالم الإسلامي

توزعت أوراق هذا المحور على ثلاثة من أشكال العرض، فمنها ما عرض مشروعات التجديد من خلال وصف حالة الصراع بين القديم والجديد في دائرة صنع القرار في الدولة، وتطور أجهزة الدولة وفقاً لهذا التنازع والتدافع، مثل ورقة أستاذ الدراسات **التركية** ماجدة مخلوف عن دولة الخلافة **العثمانية**، ومنها ما

عرض لعالم الأفكار والمفكرين وتطور الجدل بين المحافظين والمتغربين، مثل الورقة المشتركة بين أستاذاي الفلسفة بالجامعات المصرية **منى أبو زيد وعصمت نصار**، حول الحالة المصرية، ومنها ما أورد الصورتين، مثل ورقة الباحث **العراقي** رئيس تحرير مجلة قضايا **إسلامية عبد الجبار الرفاعي** حول التجديد في **إيران**. ولكي تتضح الصورة نعرض بإيجاز لكل منها، وسوف يبدأ استعراض البحوث بالدولة **العثمانية** ثم الدوائر المحيطة بآخر خلافة **إسلامية**.

تتعامل كل من ورقة **نوزاد صواش** مشرف عام مجلة **حراء**، وورقة **ماجدة مخلوف** أستاذ الدراسات التركية بجامعة **عين شمس بالقاهرة**، مع الحالة التركية، تبدأ الثانية «**الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين (١٣- ١٤هـ / ١٩- ٢٠م)**» بتطور وضعية الدولة **العثمانية** منذ نهاية القرن السابع عشر حتى مطلع القرن **الحادي والعشرين**، بينما تتجه الأولى «**مدارس التجديد والإصلاح في تركيا الحديثة**» لجهود التجديد الحركية في المجتمع التركي، والتي قامت من أجل الحفاظ على الهوية **الإسلامية** في مواجهة حالة التغريب الشامل للمجتمع والدولة على يد **كمال أتاتورك**، ومن ثم تكتمل الرؤية.

تتكامل الصورة مع ورقة **نوزاد صواش**؛ إذ يشرح دور مؤسس حركة النور الشيخ **سعيد النورسي** في حفظ هوية الأمة التركية وعقيدتها، وهذا من خلال رسائله التي عرفت باسم «**رسائل النور**»، ومن خلال حركته الدائبة في القرى والمدن التركية، رغم الملاحقة والتوقيف والمضايقات من جانب السلطات

الرسمية، ثم تعرض الباحث لرائد التربية التركي **فتح الله كولن**، وكيف استطاع أن يقدم نموذجًا للتربية والتعليم لم ينتشر فقط في الدول الناطقة **بالتركية**؛ بل انتشر في كثير من الدول الغربية والشرقية، ليقدم هذا النموذج الإنساني المتوازن بين القيم **الإسلامية** والعلوم الحديثة.

في ضوء التراجع **العثماني** أمام القوى الأوروبية في القرنين **الثامن عشر** و**التاسع عشر**، خسرت الدولة **العثمانية** مناطق شاسعة من الأراضي التي كانت تخضع لها، كان منها منطقة **البلقان**، وتم ضم أجزاء منها لدولة **اليونان**، وأخرى لدولة **بلغاريا**، وهي الأجزاء التي يصعب وصف أي عملية تجديد أو حفاظ على الهوية فيها؛ لأن عمليات القهر والتشتيت التي تعرضت لها هذه الأقليات بعد الانفصال عن الدولة **العثمانية** تحتاج لدراسة خاصة، أما الجزء الأكبر من هذه المنطقة فقد تم ضمه لمملكة **النمسا والمجر**، وبهذا تحول **المسلمون** فيها من شعب تابع لدولة الخلافة، لأقلية **مسلمة** في دولة **مسيحية**، وبعد ذلك تحولوا لجزء من دولة **يوغسلافيا الشيوعية**، وهي المنطقة التي شهد العالم بها أكبر عملية تصفية عرقية في القرن **العشرين**، فيما عرف بأحداث **البوسنة والهرسك**، ثم أحداث **كوسوفو**، وهي المنطقة التي تعرضت لها ورقة الأستاذ في جامعة **سراييفو محمد كيسو** التي بعنوان «**اتجاهات التجديد للفكر الإسلامي الحديث في البلقان وروادها البارزون**»، تناولت أحوال **مسلمي البلقان** بعد التقسيم وتعرضهم للاضطهاد في الدول الجديدة (**يوغسلافيا، وبلغاريا، واليونان**)، وكيف أنهم لم يستسلموا ولم

يكفوا عن التفكير في معالجة وضعيتهم في ظل الظروف المحيطة بهم، بل واقترب العديد من مفكريهم، من أمثال **محمد بك كابيتانوفش وفائق زكي**، من أفكار ورؤى **محمد عبده وإقبال** وغيرهما من المجددين الإسلاميين.

وورقة المتحدث الرسمي باسم **كوسوفا بكر إسماعيل** التي بعنوان «**آدم دماشي - رائد من رواد التجديد والإصلاح في كوسوفا**»، وتناولت تاريخ **كوسوفو** من خلال نضال شخصية أساسية أطلق عليها البعض **مانديلا كوسوفو**، وهو **آدم دماشي**، الذي تعرض للمطاردة والسجن والتعذيب، واستمر في النضال من أجل حق شعبه في الاستقلال، وما زال عطاؤه مستمرًا.

وكذلك ورقة المستشار **محمد يوسف عدس** التي جاءت بعنوان «**مشروع بيجوفيتش لنهضة المجتمع المسلم**» حيث ركزت على مشروع **علي عزت بيجوفيتش** الإصلاحية، الذي ضمن شقه النظري التحليلي عن **الإسلام** في كتابه «**الإسلام بين الشرق والغرب**»، بينما ضمن فكره التطبيقي التركيبي في كتاب «**الإعلان الإسلامي**»، وهو الكتاب الذي تناوله صاحب الورقة ببعض من التفصيل؛ لأن هذا الكتاب من وجهة نظر «**عدس**» يكشف لنا عن نظرات ثاقبة في تشخيص علل المجتمعات **المسلمة** وأسرار تخلفها، كما أن لديه إجابات منطقية عن الأسئلة التي تطرح في إطار مشروعات التجديد والإصلاح بالمجتمعات الإسلامية؛ ونظرًا لأهمية كتاب «**الإعلان الإسلامي**» في بلورة المشروع الإصلاحية لـ **علي عزت بيجوفيتش** فقد ارتأينا أن نجعله ملحقًا بالكتاب المجمع لأعمال هذا المؤتمر.

وعلى الجانب الآخر من الدولة العثمانية، في منطقة الشام، تأتي ورقة الباحث السوري معتر الخطيب بعنوان «الإصلاح الإسلامي في سوريا في القرن التاسع عشر - إشكالات التاريخ وسؤال المعرفة» لتركز على مطلع القرن العشرين. وقد أوضح في بداية ورقته مدى صعوبة التأريخ لهذا الأمر في الفترة التاريخية التي اختارها، وقد استفرغ الباحث جهده في إثبات مكانة أعلام الشام، من أمثال الشيخ حسين الجسر، وطاهر الجزائري، وجمال الدين القاسمي، وعبد الحميد الزهراوي، وأنهم كانوا على قدم المساواة مع أصحاب المشروعات التجديدية في مصر مثل الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا (الشامي الأصل).

وفي إطار التجديد في منظومة الدولة، وعلى عكس ورقة معتر الخطيب التي توجهت للحراك بين المفكرين فحسب، وأثرت البعد عن الفترة المعاصرة، تأتي ورقة وكيل وزارة الأوقاف العُمانية عبد الرحمن السالمي المعنونة «اتجاهات الإصلاح والتجديد الديني المعاصر في الجزيرة العربية» لتتجه بالأساس لتطور منظومات الدول التي نشأت في الجزيرة العربية جنوبها وشمالها وشرقها، وهي ورقة تتحرك بكل تأكيد في حقل الغام، وعلى الرغم من أنه أعلن في بداية بحثه أنه لن يذهب إلى الجذور، وستكون دراسته متجهة لفترة النصف الثاني من القرن العشرين، فإن الضرورة البحثية دفعته للإشارة لجذور الحراك المذهبي، ودعوات الإصلاح في مناطق الجزيرة المختلفة، وهذا حتى يوضح التداخل بينها وبين العناصر المستجدة من هجرة قسرية لمجموعات من جماعة الإخوان المصرية بعد الصدام مع نظام جمال عبد الناصر، ووفقاً لانتشار هذه المجموعات

في عدد من مناطق الجزيرة، بدأ حراك ثقافي وسياسي فيها لبناء الدولة الحديثة، والانقسام **اليمني** بسبب دخول الدعوة القومية الناصرية وما تبعه من دخول الجيش **المصري** في صراع مع النظام **اليمني** القديم، وكذلك المعادلات المذهبية في مناطق الجزيرة المختلفة، بين أسر حاكمة **سنية**، ومناطق سكانية **شيعية**، وقد انتهى الباحث إلى أن الإشكاليات التي يواجهها الإصلاح الديني تتحدد في النقاط التالية:

- (١) إشكالية الانسجام بين الدين والدولة.
- (٢) إشكالية المواطنة والإصلاح الديني.
- (٣) إشكالية التعليم الديني، وقد بحثت بشكل جدي بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

في إطار مشابه تأتي ورقة الباحث **أحميدة النيفر** الأستاذ بالزيتونة بعنوان «**في الفكر الإصلاحى المغربى - القضايا، الأعلام، المنهج**»، وهو يطرح عددًا من الأسئلة في بدايتها، وسطور البحث تعمل على الإجابة عنها، ومن هذه الأسئلة:

- هل كان الفكر الإصلاحى المغربى مجرد ترديد وصدى للفكر الإصلاحى فى المشرق؟
- ما هى القضايا التى ركز عليها هذا الفكر؟ وما هى المضامين التى تميّز بها؟

- ما هو مفهومه للإصلاح الديني؟ وما هي القيم التي اعتمدها في المشروع الإصلاحية؟
- هل كان لديه فكر سياسي مختلف عما كان للفقهاء في العصر الوسيط؟
- ما علاقة الفكر الإصلاحية بالسلفية وهل أمكنه أن ينتج خطاباً فكرياً مغايراً؟
- ما هي نظرة الفكر الإصلاحية إلى الغرب؟
- هل أعاد صياغة مفهوم حديث للإسلام من خلال العلاقة بالآخر؟.

ويشير **النيفر خير الدين التونسي**، ثم يتجاوزه ليعرض كلام **ابن عاشور**، و**ابن باديس**، وهما يعملان في ظل حالة احتلال فرنسي، والاحتلال الفرنسي يتجه بشكل كبير لمحو الشخصية التي تقع تحت سيطرته ليصبغها بثقافته ولغته، وهو ما يجعل لحركة كل من الشيخين الخصوصية السابق الإشارة لها، ولكنه في الإجمال يعرض إشكالية الفكر الإصلاحية **المغربي** بين السلفية التاريخية والثقافة الغربية المسيطرة.

وعن الحالة **المصرية** تقدمت ورقتان: بحث أستاذ التاريخ الحديث **زكريا سليمان**، وورقة مشتركة بين أستاذي الفلسفة **منى أبو زيد** و**عصمت نصار**، وهما يختلفان في التقسيم العام، ولكن اشتركا في كثير من التفاصيل، ورغم

اعتراض الأول على قصر المدة الزمنية لمسألة التجديد على القرنين المذكورين، وهذا يربط التجديد بقدم المؤثر الأجنبي الممثل في الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨-١٨٠١م)، فقد تعاملت الورقة الثانية مع الأمر بشكل مباشر، فقدمت إرهابات النهضة التي قامت على يد علماء الأزهر وبدعم التجار في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وهو الأمر الذي صار مستقرًا عند كثير من الباحثين في تاريخ مصر الحديثة، وفيه عدد غير قليل من الرسائل العلمية، والكتابات العلمية الرصينة، ولكن ما زال كثير من المثقفين واقفين عند قراءاتهم القديمة لتاريخ مصر الحديثة.

ولا يخفي زكريا سليمان رغبته في إدراج المشروع اليساري ضمن مشاريع التجديد، فيجب - حسب رأيه - ألا ينعنا مسألة غلبة العنصر الأجنبي وخاصة اليهودي في دخول هذا الفكر لمصر عن النظر في الفكر والمشروع ذاته.

أما الورقة الثانية فقد استطاعت أن تقوم بتصنيف عام لاتجاهات التجديد، وتحديد أبرز فرسان كل اتجاه، محددة نهاية فترتها الزمنية بمنتصف القرن العشرين، من غير الدخول للمساحات الشائكة، وتحدد مساحات الاشتباك بين هذه الاتجاهات في الأطر المختلفة بدءًا من الفقهي والأصولي حتى الاجتماعي والنسوي.

ثم تأتي ورقة مدير تحرير مجلة قضايا إسلامية معاصرة عبد الجبار الرفاعي «لمحة سريعة من مسار التحديث في إيران ١٨٠٠-١٩٧٩» لتمثل النموذج الذي يشرح التجديد على مستوى الدولة، ثم ينتقل لأهل الفكر والقوى الاجتماعية

الفاعلة في السعي للنهضة؛ فتبدأ مسيرة التجديد في **إيران** على شاكلة الدولة **العثمانية**، رغم حالة العداء التقليدي بين الطرفين، فتكون البداية **الإيرانية** بعد هزائم عسكرية، تبدأ بعدها مسيرة البحث عن أسباب الضعف، والسعي للتطوير، فتتجه الأنظار للتجارب المحيطة، التي تواكبت مع فترة التنظيمات **العثمانية**، وكذلك بناء **مصر** الحديثة على يد **محمد علي**، فتقوم السلطة بتغيير النظم العسكرية لتواكب النظم المشابهة في **روسيا** والدولة **العثمانية**، وترسل الدولة مبعوثين لبعض الدول الأوروبية لدراسة نواحي النهضة لنقلها **لأوروبا**، ويعودتهم يقومون بصنع رأي عام مؤيد للتطوير على النسق **الأوروبي**، وتؤسس دار الفنون لتكون أول أكاديمية لتعليم العلوم والصناعات **الأوروبية**، وتكون أول مدرسة خارج الإطار الديني المعتاد في **إيران**، وتدرجياً يتولد الشعور بالانبهار بالغرب من فريق، وفي الوقت نفسه يتولد الشعور المضاد لهذا الاتجاه.

ويقسم **الرفاعي** مراحل التحديث إلى خمس مراحل: الأولى مرحلة الاقتباس وتستمر بين ١٨٢٠ إلى ١٨٧٨ م، والثانية مرحلة بروز الذات ومناهضة الاستبداد وتشغل الفترة بين ١٨٧٨ إلى ١٩٠٦ م، وتنتهي بالصراع على الدستور، أو ما عرف باسم المشروطة، ويظهر صوت **جمال الدين الأفغاني** في آفاق المثقفين، وتشرع السياسة **الإيرانية** في وضع نظم ولوائح وقوانين على النظام **الأوروبي**، وتنشر بين المثقفين **الإيرانيين** سواء كانوا من الذين تعلموا **بأوروبا** أو لا، كلمات مثل القانون والدستور لمنع الاستبداد، وتبدأ - حسب الباحث - المرحلة الثالثة من ١٩٠٦ حتى ١٩٢٥ م.

في الفترة المشار إليها تبدأ معركة ثقافية وسياسية حول الدستور باعتباره من مرتكزات النظم الأوروبية، وهو موضوع الصراع الذي انقسمت فيه الحوزة العلمية الشيعية انقسامًا حادًا، فوصل الأمر إلى أن يكفر بعضهم بعضًا.

وتبدأ المرحلة الرابعة مع تولي رضا شاه السلطة فتبدأ عملية المحاكاة الشكلية للغرب من ١٩٢٥ حتى ١٩٤٥، وفيها تشرع السلطة في فرض النموذج الغربي بالقوة، وهذا على طريقة كمال أتاتورك في تركيا، ما يدفع بالمقاومة إلى الانتظام في شكل مجموعات، ويظهر المفكر علي شريعتي كمنظر ذي توجه اشتراكي وعمق ديني، ويستطيع أن يؤصل لأفكار تواجه القمع والاستبداد الذي تعيشه الدولة، كما يظهر أحمد فرديد - أحد أهم مفكري الدولة في هذه الفترة - وينشر مصطلح «وباء الغرب» في محاضراته وبين مريديه، وهو ما يصدم النخبة الإيرانية، ويتخذ جلال آل أحمد من هذا المصطلح عنوانًا لكتابه لنقد التوجهات الغربية التي فرضتها الدولة، وهو ما أحدث دويًا بين المثقفين، وتعاونت عمليات تأويل للنص الديني على انتشار حالة رفض لشكل التغريب الذي يفرضه الاستبداد، والذي ينتهي بقيام الثورة في عام ١٩٧٩ م.

وتأتي ورقة الباحث محمد حلمي عبد الوهاب مدير تحرير رواق عربي «الفاعلون والسياق، تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية خلال القرنين ١٣-١٤هـ/ ١٩-٢٠ م مقارنة أولية» لتقدم تجربة أخرى، يبدؤها الباحث بمقدمة عن دخول الإسلام للهند، وينتقل سريعًا لانهايار الدولة المغولية في الهند

وسقوطها تحت الاحتلال البريطاني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وتنتهي المقاومة في منتصف القرن التاسع عشر بعد فشل ثورة أحمد بريولي .

ويقسم حلمي تيارات التجديد في التجربة الهندية إلى:

التيار الأول: التيار السلفي المحافظ (ولي الله الدهلوي وأبو الأعلى المودودي نموذجًا)

التيار الثاني: التيار التحديثي الليبرالي (السيد أحمد خان نموذجًا)

التيار الثالث: التيار الإحيائي التجديدي (أبو الكلام آزاد ومحمد إقبال نموذجًا)

ويأتي ختام هذا المحور مع ورقة مدير جامعة إفريقيا العالمية حسن مكّي المعنونة «رواد الفكر والتجديد- السودان، وإفريقيا جنوب الصحراء في المائتي السنة الأخيرة - دراسة مقارنة بين إسهامات عثمان دان فودي في صكتو والشيخ أحمد التيجاني والميرغني الكبير وأحمد الطيب البشير في ديار الفونج»، وهي تلقي الضوء على مساحة في العالم الإسلامي لا ينتشر عنها إلا أخبار الحروب الأهلية والمجاعات، فيشرح تعريف مسمى السودان في الجغرافيا التاريخية، ويشرح الفرق بين المنطقة الإفريقية التي تواصلت حضارياً مع الديانات السماوية والعناصر الحضارية، وإفريقيا الغابة التي انتشرت فيها الوثنية، واشتهرت بالحيوانات المفترسة والمستنقعات والأمراض.

كما يلقي مكي الضوء على التأثير المغربي على الفكر الإسلامي الإفريقي وخصوصية المناطق الإفريقية.. ويركز على أربع شخصيات رئيسية تشكل الخريطة الدينية الروحية لمعظم السودانيين، وهم: عثمان دان فودي، وأحمد التيجاني، والميرغني الكبير، وأحمد الطيب البشير.

ثم يضع شروط المجدد فيقول: «ويبدو لي أن من مطلوبات التجديد:

- (١) أن يكون الشخص أو المؤسسة أو الجماعة ينطلق من مطلوبات الثقافة الإسلامية وعلى قدم في علمها وتاريخها، وأن تكون القيادة عارفة وملمة بمطلوبات المرحلة وأولوياتها.
- (٢) أن تكون له الإرادة والهمة مع المشروع، وكلما كان على شباب زادت فرص النجاح.
- (٣) مما يسهل مهمته أن يكون سليل أسرة معروفة أو بيت دين، أو قائداً يبرز من بين صفوف جماعة غير مجروحة.
- (٤) أن يكون حاله ميسوراً، بحيث لا يشغله كسب العيش عن مطلوبات الجهاد والتضحية والعيش للناس ومع الناس وبالناس.
- (٥) أن تصادف دعوته القبول من الجماهير، وأن يكسب النخبة القادرة على تعميق المبادرة وتهيئة فرص النجاح لها.

### (٣) مناقشات حول قضايا وأفكار أساسية في مشروعات التجديد

يستعرض هذا المحور تجارب التجديد، مركزاً على معالجات المسائل الآتية:

- التجديد وفكرة المدنية.
- علاقة التجديد بإشكالية الدولة الحديثة - الديمقراطية والحريات والاقتصاد الحديث.
- التجديد الإسلامي وقضايا غير المسلمين في المجتمعات ذات الأغلبية الإسلامية.
- التجديد والآخر.
- التجديد وقضايا المرأة.
- التجديد والصوفية والتربية والعلم.

فحول قضية التجديد وفكرة المدنية، نجد ورقتين: ورقة رئيس تحرير مجلة «الكلمة» زكي الميلاد، بعنوان «الإسلام والمدنية - تقدم وتراجع فكرة المدنية في مرحلتي الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر»، وورقة أستاذ الإعلام الراحل محمود خليل المعنونة «منطلقات معالجة قضايا التجديد وإشكاليات التمدن في الخطاب الصحفي». والورقة الأولى تقسم تعامل المجددين مع مفهوم المدنية إلى ثلاثة أزمنة: الزمن الأول ارتبطت فكرة المدنية بالشيخ الأزهرى رفاة

الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م)، والوزير خير الدين التونسي (١٨٢٢-١٨٨٩م)، ومن جهة الكتابات ارتبطت بكتابين هما كتاب (مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية) للطهطاوي الصادر سنة ١٨٦٩م، وكتاب (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) للتونسي الصادر سنة ١٨٦٧م، ومن جهة الأفكار تحددت في التأكيد على أن الشرع الإسلامي لا يمنع ولا يقف عقبة أمام الاقتباس والاستفادة من منجزات المدنيات الأخرى، في إطار ما أطلق عليه الطهطاوي «المنافع العمومية»، أو في إطار ما أطلق عليه التونسي «التنظيمات الدنيوية».

وفي الزمن الثاني، ارتبطت فكرة المدنية، من جهة الأشخاص بشكل أساسي بالشيخ محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م)، ومن جهة الكتابات بكتابه اللامع (الإسلام دين العلم والمدنية)، ومن جهة الأفكار تحددت في التأكيد على نفي التعارض بين الدين والمدنية.

وفي الزمن الثالث، ارتبطت هذه الفكرة، من جهة الأشخاص ببعض المتأثرين بالشيخ محمد عبده مثل محمد فريد وجدي (١٨٧٥-١٩٥٤م) في مصر، والشيخ مصطفى الغلاييني (١٨٨٦-١٩٤٥م) في لبنان، ومن جهة الكتابات اتصلت بكتاب (المدنية والإسلام) لمحمد فريد وجدي الصادر سنة ١٨٩٨م، وكتاب (الإسلام روح المدنية) لمصطفى الغلاييني الصادر سنة ١٩٠٨م، ومن جهة الأفكار تحددت في التأكيد على التلاقي بين الدين والمدنية، وأن مصير تطور المدنية هو الالتقاء بالإسلام بوصفه يمثل ذروة المدنية.

وتتصل بالزمن الثالث أيضاً كتابات أخرى، مثل كتاب (بيان في التمدن وأسباب العمران) للكاتب السوري رفيع العظم الصادر سنة ١٨٧٧م، وكتاب (مدنية الإسلام.. روح التمدن) للشيخ العراقي أحمد الشاهرودي الصادر سنة ١٣٤٦هـ، ١٩٢٥م تقريباً.

ويناقش زكي الميلاد تطور مفهوم المدنية في الأزمنة الثلاثة، ويسجل ملاحظة عدد من المفكرين والباحثين التي ترصد تراجع الفكر الإسلامي مع صعود نجم الدولة القومية، ونشوء الدولة القطرية، وأن المنحى السلفي قاد تراجعاً في هذا الإطار عن فترة الزمن الأول، وهو ما دفع الفكر الإسلامي لمناقشة قضايا بعيدة عن قضايا التجديد، وتوقف البناء على الأفكار والخبرات التي تولدت في عصر التآلق والازدهار.

بينما تحدد الورقة الثانية - «منطلقات معالجة قضايا التجديد وإشكاليات التمدن في الخطاب الصحفي» - الإطار في مقالات علمين، هما محمد عبده وأحمد لطفي السيد، واطعة فرضيات أن طرح كل منهما اتسم بالنخبوية، والارتباط بالسلطة السياسية، واعتماد المفهوم المؤيد من الجانب الرسمي.

ووصل خليل إلى أن الخطاب الصحفي ركز على تنوير العقل المصري، وابتعد عن إصلاح عناصر الحياة المعاشة، ويرصد تناقضاً بين تشخيص المرض على أنه الفهم الخاطئ للدين والعقيدة، وأن قواعد الدين وأصوله «الكتاب والسنة» تحث على التفكير والعمل الجاد المنتج، ثم تتجه تلك الجهود إلى إعادة

صياغة العقيدة لكي تتوافق مع الأفكار الغربية، بدلا من أن تتجه إلى العقل المسلم؛ لكي يفهم العقيدة بشكل صحيح، ومن ثم يستطيع تغيير واقعه.

أما علاقة التجديد بإشكالية الدولة الحديثة، فيتناولها ثلاثة بحوث، هي: بحث منسق برنامج الديمقراطية الإسلام الأستاذ بجامعة وست مينستر عبدالوهاب أحمد الأفندي بعنوان «اتجاهات الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي الحديث- إشكالية الدولة»، وناقش في ورقته منظومة الدولة الحديثة، وموقف حركات التجديد الإسلامي منها، وينتهي في بحثه إلى أنه: «لا بديل عن الديمقراطية».

والبحث الثاني للباحث بمركز دراسات الشرق الأوسط بألمانيا عاصم حفني الذي يتناول موضوع «الحرية في الإسلام - الردة بين حرية العقيدة والخروج على الجماعة»، وقضية الحريات قضية ذات أبعاد عديدة، إلا أن الباحث ركز فيها على قضية عقوبة الردة عن الدين في الشريعة الإسلامية، ورغم أن القضية أصبحت نظرية إلى حد كبير، وفيها اجتهادات معاصرة حسمتها، فإن الباحث اختارها لدلالاتها عنده على معنى يريد التأكيد عليه، وهو الحرية. والباحث ينتهي في ورقته لمنظور عام في قضية الحرية.

أما البحث الثالث فهو لأستاذ الاقتصاد السياسي بجامعة الإسكندرية محمد دويدار، الذي يتناول علاقة التجديد بالاقتصاد المعاصر من خلال بحثه المعنون «الاقتصاد في فكر رفاعه الطهطاوي»، وهو يتجه لرصد أفكار الطهطاوي

حول المفاهيم الاقتصادية المعاصرة، ونظرته للتطوير الاقتصادي في ظل الاقتصاد العالمي الحر، ويصل إلى أن الطهطاوي في كتاباته لم يكن دقيقاً في التعبير عن المفاهيم الاقتصادية، ولكنه عكس فهماً دقيقاً لواقع المجتمع المصري ومشاكله، وقدراً كبيراً من الالتزام بالمرجعية الإسلامية، واتجه في حلوله الاقتصادية للنموذج الفرنسي بشكل خاص، وأنه وضع الإصلاح الاقتصادي باعتباره جزءاً من مشروع كامل لتحقيق الحرية والعدالة والرفي للمجتمع المصري، من غير الإخلال بالمقاصد والعقائد الإسلامية.

أما التجديد الإسلامي وقضايا غير المسلمين في المجتمعات ذات الأغلبية الإسلامية؛ فتأتي ورقة الباحث سمير مرقس، وهي بعنوان: «عن قضايا (المواطنين) غير المسلمين (الدينية) و(المدنية) في المجتمعات ذات الغالبية المسلمة وعن مسألة الحكم (الحالة المصرية نموذجاً)»، ليناقد فيها حالة المواطنة في التاريخ المصري الحديث، ثم يرصد اتجاهات الجماعات الإسلامية، تحديداً تجاه المواطنة، وخاصة موقفهم من غير المسلمين في المجتمع المصري، ويرصد فيها المواقف المتباينة للجماعات الجهادية والسلفية وغيرها، ويضع تصوره للصورة التي يجب أن يتفق عليها الجميع من تفعيل لقيم المواطنة للجميع دون استثناء.

ويخلص إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك بشر يعملون ويعيشون معاً في مجتمع ما من أجل مستقبلهم المشترك من دون أن يكون لهم حضور فاعل ومشاركة حقيقية (أي مواطنة)، إلا كما يقول هابرماس: بتمسك جميع المواطنين

الصارم بما أسماه: Constitutional Patriotism «الولائية الوطنية الدستورية»، والتوزيع العادل للثروة بين الجميع، على قاعدة المواطنة الثقافية التي تعني المساواة الثقافية وضمن التكافؤ في التعبير عن خصوصية مكونات الجماعة الوطنية.

أما عن العلاقة مع الآخر، ونقصد بالآخر هنا الغرب وحضارته، فتأتي ورقة الأستاذة بجامعة ابن الطفيل بالرباط مريم آيت أحمد علي بعنوان «التجديد والإصلاح بين الحاضر والمستقبل.. قراءات في الخطاب الإسلامي المعاصر حول مسائل العلاقة مع الآخر - الغرب كاستعمار - كتقدم تقني - كنمط حياة - كوجه تبشيري»، وتتبع الباحثة موقف المجددين من الحضارة الغربية، ولكنها تميزت بتغطية الخطاب الإسلامي الراهن، فتنقل رؤى معاصرين كالقرضاوي وإسماعيل الفاروقي.

وتنخلص الباحثة إلى تأكيد أهمية تشكيل ثقافة التعارف والحوار القادر على تأهيل الأمة لممارسة واجباتها في مشروع الخطاب النهضوي الإسلامي، بوصفه مشروعاً تؤدي من خلاله الأمة رسالتها في الاستخلاف والإعمار والإنجاز والتعارف، وضرورة الاهتمام ببعض القضايا المحورية من أجل بناء ثقافة التعارف الحضاري المنشود بين الأمم والشعوب بوصفه مدخلاً للتجديد الحضاري.

وفي مسألة التجديد وقضايا المرأة، تقدم باحثتان رؤيتهما لهذه القضية: الأولى الباحثة في شئون المرأة هند الشلقاني التي قدمت بحثها بعنوان «قضايا المرأة وحققها في التعليم والعمل ومسألة الزي، ودورها في المجال العام»، والثانية أستاذة الفلسفة بجامعة حلوان بمصر منى أبو زيد، حيث قدمت قراءتها للقضية

في ورقة بعنوان «الأصول الفكرية لحقوق المرأة في مصر الحديثة»، وتحدد الأخيرة مستهدف ورقتها بكون الكشف عن الجذور الفكرية لقضية المرأة مبحثاً مهماً في التأريخ لهذه القضية، وتفسير مواقف الشرائح الاجتماعية المختلفة منها، وفهم مسارها التشريعي والسياسي على السواء. وتستعرض بجوار كتابات المجددين، الكتابات النسوية التي ظهرت منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والتي دارت حول محاور أساسية: الأول: التعليم، الثاني: العمل، الثالث: الأحوال الاجتماعية، والرابع: التقدم.

بينما تطرح ورقة هند الشلقاني أهمية أن تكون مسألة الإصلاح في ذاتها إطاراً لطرح قضايا المرأة، بحيث يتم الاقتراب منه من منظور معرفي كلي يحاول الكشف عن طبيعة التحولات الفكرية الطارئة على نمط التفكير في قضايا المرأة منذ عصر النهضة العربية حتى اليوم.. وتتحرك الباحثة على أرضية كافة الخطابات الإصلاحية بدءاً من الطهطاوي ومحمد عبده، مروراً بقاسم أمين وأحمد لطفي السيد، وصولاً إلى جمال البناء، وعلى الخط نفسه تتعرض للإنتاج النسوي في الإطار نفسه من زينب العاملي في نهاية القرن التاسع عشر، وبت النيل في مطلع القرن العشرين، إلى هدى شعراوي، وصولاً إلى منى أبو الفضل وأماني صالح وجمعية دراسات المرأة والحضارة، وتخلص من هذه المسيرة الطويلة إلى عدم دقة القول بأن قضية المرأة والملفات المرتبطة بها يعاد إنتاجها بالطريقة نفسها وعبر المداخل نفسها.

وتنطلق الورقتان من مسلمة مسبقة، وهي أن المرأة في المجتمع الإسلامي مهمشة، وأن المجتمع يقف من عملها وتعليمها موقفًا مضادًا، وهذا وفقًا للموقف المتداول لعلماء الشريعة والعرف الاجتماعي الذي تعبر عنه بعض الكتابات والممارسات، ومن ثم تبحثان موقف خطابات التجديد من هذه القضية.

وفي مجالات التصوف والتربية، تأتي ورقة الباحث محمد حلمي بعنوان «التصوف في سياق النهضة - المنحى الصوفي في فكر الإمام محمد عبده نموذجًا»، وورقة الحبير التربوي أستاذ أصول التربية بجامعة عين شمس سعيد إسماعيل علي عن التربية بعنوان «التجديد والإصلاح في الفكر التربوي الإسلامي».

يرجع سعيد إسماعيل في ورقته للبدايات السوية للفكر التربوي الإسلامي، ويوضح تطور عملية التربية عبر التاريخ الإسلامي وصولاً لحالة الجمود الفكري، وتطور الأمر بين الصوفية والعلماء، ويعرض لموقف الصوفية الغامض الناتج عن الاحتكام للأذواق والوجدان.

بينما تأتي ورقة محمد حلمي لتوضح دور الصوفية في التربية لكثير من رواد النهضة والتجديد، واعتبار التصوف بُعدًا مهمًا من أبعاد النهضة الشاملة، مركزًا على دور التصوف في البناء الفكري والنفسي للإمام محمد عبده باعتباره نموذجًا على تأثير الصوفية الصحيحة في التربية المنتجة للعلماء والمجددين.

ثم يستدعي النقاش مكان العلم في خطاب المجددين وخطتهم الإصلاحية، فيستعرض سعيد إسماعيل مفهوم العلم لدى علماء الإسلام، وتطور مفهوم العلم من خلال العملية التربوية التي نشأت في عهد محمد علي، وتطورت على يد الطهطاوي في العهود التالية، ودخول الفنون والصناعات المختلفة لمصر وتأسيس منظومة التعليم الحديث في مصر الذي ينتهي بتأسيس الجامعة الأهلية التي كانت نواة لجامعة فؤاد الأول (القاهرة حالياً)، ويتابع الجهد الأكاديمي التأسيسي لمفاهيم التربية الإسلامية، على يد مجموعة من الرواد مثل سيد عثمان، وقيام سعيد إسماعيل نفسه بوضع الأسس المنهجية لعلم التربية الإسلامية، وقيام عبد الرحمن النقيب بتتبع البحوث والدراسات التي تناولت التربية من منظور إسلامي، وتأسيسه لمدرسة أكاديمية متخصصة لهذا العلم، ثم قيام علي مذكور بوضع المناهج المدرسية المحققة لهذه الغاية، ويشرح بعض الجهود المؤسسية التي تمثلت في مؤتمرات علمية عالمية لهذا التخصص. ويحدد إسماعيل أهم العقبات في طريق تحول هذه الجهود الأكاديمية لواقع ملموس.

(٥)

وفي الختام.. وبعيداً عن التصنيفات وخطط الإصلاح والتجديد، يتفق القاصي والداني على سوء وضع الأمة الراهن، وضياح هيبته، وانهايار معالم هويتها بين أبنائها، وهذا على الرغم من تخلص سائر أقطارنا من السيطرة العسكرية

الغربية، وقيام سلطة وطنية على شؤون بلادنا، وتوفير كوادر فكرية وعلمية بين أبناء كل وطن، ووضع خطط إصلاح ونهضة بكل بلد.

رغم ذلك يظل السؤال: لماذا ما زلنا في حال التخلف؟ ومتى يقوم المفكرون بدورهم؟ ومتى تستيقظ الأمة من سباتها العميق؟ أسئلة سوف يحاسبنا عليها التاريخ.



**كلمة المكتبة**  
**إسماعيل سراج الدين**



## كلمة المكتبة



إسماعيل سراج الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

### السيدات والسادة

إنه لمن دواعي الاعتزاز أن أرحب بكم في مكتبة الإسكندرية وأنتم من روّادها، وأرحب بكم في الإسكندرية وأنتم من أهلها، وأرحب بكم في مصر وهي وطنكم.

لقد كانت مكتبة الإسكندرية على امتداد تاريخها العريق منارة لنشر العلم، ومركزاً لإحياء العقل، بل هي جامعة عالمية بكل ما تحمله الكلمة من معنى. فمكتبة الإسكندرية في اللحظة الراهنة من التاريخ العقلي للإنسان - بكل منجزاته وتطوراته - تواصل - من موقعها الفريد المطل على بحر الأنوار - رسالة التنوير والنهوض.

ويأتي مؤتمرنا هذا - الذي يضم مختلف ألوان الطيف الفكري، ويمتد على اتساع العالم الإسلامي ورحابته - في إطار سعي مكتبة الإسكندرية إلى إحياء الثقافة الإسلامية، وربطها بالثقافات العالمية في عالم متغير تقنياً ومعلوماتياً.

ومؤتمرنا هذا الذي يحمل عنوان «اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث»، خلال ما يقرب من مائتي عام، يستهدف بالدرجة الأولى قراءة موضوعية لمشروعات رواد التجديد والإصلاح من خلال رؤية أصحابها، وفي سياقها الزمني والمكاني، بغير تحوير أو تبديل يحول دون الرؤية الصحيحة للمشروع ومكان ومكانة صاحبه، ولكنها في الوقت نفسه رؤية تتجاوز زمن الرواد إلى عصرنا للتعرف على أسئلة لا تزال قائمة، وإجابات لا تزال مرتقبة، ومؤثرات لها فاعليتها رغم ما يعرض لها من مد وجزر، وازدهار وانحسار. والغاية من وراء هذه النظرة الكلية الشاملة أن تكون منطلقاً لاستشراف آفاق المستقبل بفكر جديد يعايش الحاضر بكل تطوراتهِ ووثباتهِ ومشكلاتهِ، ويرتبط بماضيه مؤكداً على مساهمة قدمتها الحضارة الإسلامية في كل المجالات للحضارة الإنسانية الراهنة، مساهمة لا ينكرها إلا غير منصف.

لا نقول ذلك لكي ننسب لأنفسنا دوراً ليس لنا - فتاريخنا يشهد لنا كما هو شاهد علينا - ولكن لإيماننا بأن العقل القادر على العطاء هو القادر على تحدي التعصب والإجحاف والمؤمن بالعدل والإنصاف.

### السيدات والسادة

إن مؤتمرنا هذا بكل ما يضمه من مساهماتكم الفكرية المتميزة المستوى، هو بداية حركة عقلية جديدة - تؤسس لنهضة مرتقبة واعدة - لا تنفصل عن

جذورها الفكرية والثقافية، وتتفاعل بقوة مع عالمنا الجديد بكل تياراته، فالماضي والحاضر والمستقبل ثلاثية تُرسم من خلالها خرائط الاجتهاد والتجديد.

### السيدات والسادة

إن مؤتمرننا هذا حول «اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث»، لا يأتي فقط افتتاحية لمؤتمرات أشمل في النظرة، وأكثر تخصصاً في الموضوع، بل إنه يأتي في قلب خرائط معرفية متنوعة، نبدأ في سياقها مشروعنا بإعادة إصدار أمهات كتب الفكر الإسلامي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين - التاسع عشر والعشرين الميلاديين - بمنهج جديد ومقدمات عن المشروع الفكري لكل رائد في إطار ثقافته وعصره. والمشروع يتوجه بالدرجة الأولى للشباب من طلاب الجامعات في العالمين العربي والإسلامي، تصحيحاً للمفاهيم التي يتعرض شبابنا لها عبر الوسائل المختلفة، ودعمًا لذاكرة الأجيال الشابة بجهود رواد التجديد والإصلاح في الأمة، وهي جهود تمثل استعادتها إنجازاً مهماً في ترسيخ الوعي بثقافة الأمة، وتعزيز خطواتها الواثقة نحو المستقبل.

إننا نريد للأجيال الشابة أن تعتز بهويتها، وأن تفتح على عالمها في حوار متكافئ تزداد به معرفتنا ثراءً وتراكمًا.

## السيدات والسادة

لقد سبق للمكتبة في إطار هذه الخريطة المعرفية المستقبلية، وبالتحديد في شهر نوفمبر الماضي، الدعوة إلى حلقة نقاشية قاصرة على أهل الاختصاص لمدة يومين استوعبت فيهما موضوعي «الردة» و«الجهاد» وكان لقاءً مفعماً برغبتنا في التواصل مع العالم، قدم فيه أهل الاختصاص حواراً هادئاً ورضيماً في قضايا ساخنة ومتوترة. وكانت موضوعية الحوار واستنارته، واستجابة النخبة لدعوتنا وإسهامها الجاد في المناقشات... كان لذلك أثره في الأصدقاء التي تفاعلت مع هذه الحلقة النقاشية محلياً وإقليمياً ودولياً، وفتحت أفاقاً للتعاون مع مؤسسات هامة من أجل تكوين فرق بحثية تواصل الدرس والتحليل للوصول إلى رؤية تحمل مواقفنا الواضحة إلى العالم الذي نعيش فيه. ويحملنا ما استقبلناه من أصدقاء إيجابية إلى مزيد من حلقات نقاشية تتصدى لقضايا ملحة لا بد من الحوار حولها بين المفكرين، ويجب أن تحتل الأهمية اللائقة بها في جهود مكتبة الإسكندرية.

## السيدات والسادة

الحديث إليكم محبوب ومرغوب، وإنني لا أريد الإطالة، وأنا على يقين من أن مشاركة المفكرين من ذوي الثقافة الرفيعة من أمثالكم هو الطريق الأمثل لإصلاح جاء وقته، ولاجتهاد منشود ومحمود، ومكتبة الإسكندرية باعتبارها في مقدمة مؤسسات العالم الثقافية عليها مسئولية الإعداد له، وعليكم أنتم

باعتباركم أصحاب القلم عبء تفعيله وإيجاده، وعلى أصحاب القرار واجب التواصل معه، وتجسير الفجوة بين إبداع الأفكار وصناع القرار.

### السيدات والسادة

إنني لا أستطيع أن أختم كلمتي هذه دون أن أتذكر معكم قطعة عزيزة من أرض العرب والمسلمين - في فلسطين - يتعرض أهلها إلى عدوان همجي وحشي بالحديد والنار. في هذه اللحظات، لا يسعني إلا أن أعبر باسمي واسمكم عن إدانتنا - بكل شدة - لهذا العدوان الغاشم الذي يمارس ضد أبناء أمتنا في غزة، وهذا الاحتلال البغيض الذي يتعرض له شعب فلسطين في باقي الأراضي المحتلة.

وأن أدعو - باسمي واسمكم - الأمة العربية والإسلامية وكل أحرار العالم، دولاً وشعوباً، إلى رفع لواء الدفاع عن العدالة في كل مكان على وجه الأرض وفي مقدمتها أرض فلسطين.

وختاماً إنني أعتبر أن عملنا هذا إنما هو إسهام منا في تسليح أجيالنا الصاعدة بذخيرة الفكر والعلم حتى يتمكنوا من الإسهام في تجديد فكرنا وتقويم أوضاعنا، والإسهام في صناعة ثقافة هذا القرن الجديد للإنسانية جمعاء.

وفقنا الله جميعاً إلى ما فيه الخير والمنفعة لأمتنا الغالية.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



# المحاضرة الافتتاحية: ضرورة التجديد

## فضيلة الإمام الأكبر أحمد الطيب شيخ الأزهر



## المحاضرة الافتتاحية: ضرورة التجديد



أحمد الطيب<sup>(١)</sup>

بسم الله الرحمن الرحيم

فإني أحتسب عند الله تعالى هذه الدماء الزكية والأشلاء الممزقة التي تناثرت على ثرى غزة المنكوبة... في معركة غير متكافئة، فرضت عليهم أن يواجهوا فيها أحدث ما أنتجته مصانع الغرب من أسلحة دمار شامل. وعلى يد عدو همجي السلوك، بربري الفكر، ميت الضمير، ونحن نؤمن بأن العاقبة للمظلومين، وأن للظالم نهاية أليمة مهما طال، ومهما صال وجال، ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٧].

إن التأمل الهادئ في طبيعة رسالة الإسلام - كبيان من الله للناس يتخطى حدود الزمان والمكان - يبرهن على أن قضية «التجديد» إن لم تكن هي والإسلام وجهين لعملة واحدة فإنها - بالتأكيد - إحدى مقوماته الذاتية، إذا تحققت تحقق الإسلام نظاماً فاعلاً في دنيا الناس، وإن تجمدت تجمد وانسحب

(١) رئيس جامعة الأزهر (وقتئذ)، وحالياً يشغل منصب الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر، بداية من ١٩ مارس

من مسرح الحياة، واختُزِلَ في طقوس تؤدَّى في المساجد أو المقابر، وتُمارَس على استحياء في بعض المناسبات. بل يثبت التأمل أن تاريخ الإسلام - في أزهى عصوره - يشهد على علاقة وثقى لا تنفصم بين التجديد وحيوية الإسلام، وبين الجمود وانزواء الإسلام إلى ركن قصي عن الحياة وعن المجتمع.

ومن الغريب - حقاً - أن يظل مصطلح «التجديد» في الإسلام، في عهدنا هذا، من المصطلحات المحفوفة بالمخاطر والمحاذير، بسبب الاتهامات التي تُكال جُزأفاً - بحق أحياناً وبغير حق في معظم الأحيان - لكل من يحاول فتح هذا الملف المملو، وهو الأمر الذي يجسد لنا أهمية هذا المؤتمر الشجاع الذي اتخذ من التجديد وأهمية الإصلاح عنواناً لفعالياته ونشاطاته، وذلك على الرغم من الانتقادات التي توجهها بعض الأقلام لكل من يجرؤ على فك أغلال الجمود ومغالقه عن روح هذا الدين العظيم. وللأسف البالغ لا تزال بعض الكتابات المعاصرة تضع كل دعاة التجديد في سلة واحدة، وتدمغهم بالتلمذة على رائد أوحد في هذا المجال هو: «سير أحمد خان»<sup>(١)</sup>.

(١) انظر على سبيل المثال: مفهوم تجديد الدين، دار الدعوة، الكويت، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م (رسالة ماجستير). حيث تبدو هذه الرسالة كأنها محاولة مقصودة وموجهة - منذ البداية - لتطويق محاولات التجديد بالظن في نوايا أنصاره والمنادين به، وقد أهيل التراب - في هذه الرسالة - على كل دعاة التجديد على اختلاف مشاربهم وأدواتهم.

## السادة العلماء الأجلاء

يحدثنا التاريخ المنصف أن رسالة الإسلام نزلت إلى مجال التطبيق الواقعي على الأرض، وأنها نجحت نجاحًا باهرًا في هذا المجال، وأن شريعتها مثلت حجر الزاوية في بناء نظم حضارية طالت عنان السماء في زمن قياسي، وظلت حتى الآن موضع دهشة عند علماء التاريخ والحضارة المعاصرين. وهذا النجاح الباهر لم يكن رهناً ببيئة جغرافية معينة، فقد نجحت هذه الرسالة في مهدها الأول، كما نجحت - وبالقدر نفسه - في بيئات بعيدة ومختلفة عنها: لغةً وجنسًا وعرقًا وعقيدةً وتاريخًا وحضارة. ويثبت التاريخ - أيضًا - أن هذه البيئات البعيدة لم تتقبل شريعة الإسلام تقبُّل المغلوب لحضارة الغالب، بل تلقفتها تلقف الغريق لطقو نجاة منقذ من دمار حضاري محقق<sup>(١)</sup>.

ولو رحنا نتساءل عن السر في هذا النجاح الحضاري غير المسبوق، الذي أحرزته رسالة الإسلام بصورة معجزة فإننا لن نعثر على إجابة أصدق من أن رسالتها رسالة صالحة لكل زمان ومكان، وأن صلاحيتها هذه فرعٌ خصوصية أخرى هي: «المرونة والحركة» في نظرتها إلى طبيعة الإنسان: الروحية والمادية،

(١) يذكر محمد إقبال في كتابه: تجديد الفكر الديني (ص ١٧٣ - ١٧٥ دار الهداية، القاهرة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م) أن بعض المؤرخين الغربيين وصف حضارة العالم، وقت ظهور الإسلام، بأنها - رغم استمرارها أربعة آلاف سنة - كانت مشرفة على الزوال، وأن الجنس البشري كان على وشك العودة إلى حالة الهمجية، وبات العالم أتذ مفتقرًا إلى ثقافة جديدة تحل محل ثقافة العرش ونظم الوحدة التي كانت تستند إلى قرابة الدم، ثم يقول المؤرخ الغربي: «ومما بعث على الدهشة أن تقوم ثقافة كهذه في جزيرة العرب في نفس الوقت الذي اشتدت فيه الحاجة إليها، ووجدت الثقافة الجديدة في مبدأ التوحيد أساسًا لوحدة العالم كله».

وتفرقتها بين ما يكون ثابتاً على الزمان، لا يشكل للناس عنناً ولا حرجاً إذا طُلبوا به، وبين ما يتغير في حياتهم مما لا يستطيعون له ردّاً ولا يملكون له دفعاً.

وهذا التجدد الذاتي هو التعبير الدقيق عن خاصية «المرونة» هذه، وهو الوجه الآخر لمعنى صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، ولولاه ما استطاعت هذه الرسالة أن تنشر أحكامها وأنظارتها العلمية والعملية في الشرق والغرب بين أم تتغير فيما بينها تغيراً جذرياً في شتى مناحي الحياة.

ولو أن رسالة الإسلام صيغت في شكل بنود ومواد ثابتة لا تقبل التجديد لما كان لعموم الرسالة وديمومتها أي معنى محصل، اللهم إلا إذا فرضنا أنها مجرد رسالة روحية لا شأن لها بمعاش الناس وحياتهم.

### التجديد جوهر التراث (العقلي والنقلي)

(١) ونحن نؤمن بأن قانون التجدد أو الصيرورة أو التغير إنما هو في الأصل قانون قرآني، وهو سنة من سنن الله في الكون لا تتبدل ولا تتحول، وقد وضعه الله شرطاً لكل تحول إلى الأفضل في نصوص قرآنية واضحة وضوح الشمس ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]؛ ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعَمًا أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣]. وكنا نظن أن النظرية التي تثبت تغير الوجود الطبيعي وصيرورته وتجده لحظة بعد لحظة، من مقولات قدامى اليونان، أو من تأصيلات الفلاسفة الغربيين، وأنها غريبة عن فلسفة الإسلام وأدبياته، لكننا - ولفرط

الدهشة - وجدناها في أمهات تراث المسلمين: فالأشاعرة من المتكلمين يقررون في مباحثهم الطبيعية أن «العرض» لا يبقى زمانين متتاليين، وأن وجود الأعراض إنما يكون بانقضائها وتجدها لحظة بعد أخرى، والنظام والكعبي - من شيوخ المعتزلة - يرددان المقولة ذاتها، بل يخطو النظام خطوة أبعد، يقرر فيها أن «الأجسام» مثل الأعراض غير مستقرة، وأنها تتجدد حالاً بعد حال، وأن الكون كله مخلوق متجدد صائر من حال إلى حال في كل لحظة، سواء كان تجده بتبدل الأعراض المتغيرة على جواهرها الثابتة، فيما يقول الأشاعرة، أو بتجدد الأعراض والجواهر معاً فيما يقول النظام... ويعدّ الفيلسوف المسلم: صدر الدين الشيرازي (المتوفى ١٠٥٠هـ) فيلسوف الصيرورة قبل برجسون الفرنسي (١٨٥٩ - ١٩٤١م)، وقد تفرد الشيرازي - في تاريخ التفلسف العقلي - بالقول بوقوع الحركة في مقولة «الجوهر»، وأن الطبيعة الجوهرية غير قارة الذات، وكان الفلاسفة - قبله - يجترونها نظرية أرسطو في ثبات الطبيعة في عالمها: السفلي والعلوي، ثم جاء هذا الفيلسوف المسلم فقلب هذه النظرية رأساً على عقب، وقال بتجدد الأجرام السفلية والعلوية معاً، وله في هذا المعنى تشبيه أخاذ يقول فيه: «إن حال الشمس والقمر كحال زيد وعمرو في تبدلها وانقضائهما ودثورهما وفنائهما، من جهة اشتمالهما على الطبيعة الجرمية السيالة الزائلة... وأن الحمل والثور والسنبلة في عالم السماء كالحمل والثور والسنبلة في عالم الأرض من حيث إن أشخاص الكل متجددة في كل حين<sup>(١)</sup>.

(١) الأسفار الأربعة، ١: ٢٣٤ - ٢٣٥، طهران، بدون تاريخ.

(٢) وينبغي أن نعلم أن فلاسفة «السيرورة» والتجدد الدائم من مفكري المسلمين لم ينطلقوا في فلسفتهم هذه بتأثير من فلسفات مستجلبة ومضادة لطبيعة الإسلام، فهم - أنفسهم - يلفتون أنظارنا إلى أن إشارات من القرآن الكريم أمدتهم بهذه الأنظار المعمّقة وأن من اكتحلت عينه بنور الإيمان، وتنور قلبه بسطوح آيات القرآن - فيما يقول الشيرازي - يجد أعيان العالم متبدلة، وتعيّناتها المترادفة متزايلة، خلقاً من بعد خلق، وطوراً من بعد طور، سائلة، سائرة إلى طريق الآخرة، متوجهة إلى الله محشورة إليه<sup>(١)</sup>، ويستند الشيرازي إلى آيات من الغرابة يستلهمها في نظريته في الكون المتجدد بالحركة الجوهرية، مثل قوله تعالى ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [النمل: ٨٨] وقوله تعالى: ﴿أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥] وهذه الآية الثانية ألهمت الشيخ الأكبر: محيي الدين بن عربي (٥٦٠هـ - ٦٣٨هـ) بخيال خصيب في تجدد الكون في كل لحظة، يلخصه في عبارته الموجزة: «إن الموجود كله متحرك على الدوام دنيا وأخرى والعالم متبدل بتبدل الأنفاس»<sup>(٢)</sup>.

(١) مفاتيح الغيب، ٤٢٦، مع تعليقات ملاً علي نوري، طهران ١٩٨٤م.

(٢) نقلاً عن الأسفار الأربعة، ٣: ١١٢ - ١١٣، وانظر تحليلاً دقيقاً لنظرية ابن عربي في تبدل العالم في كل نفس، في كتابه: فصوص الحكم (بشرح داود قيصري)، ص ٧٩٠ - ٧٩٥، طهران ١٣٧٥هـ، والفتوحات المكية، ٣: ٣٤٨ (ط. بولاق). و انظر ما يشبه هذه الفكرة عند «الكندي» في رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ص ٩٤ - ٩٦ تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة ١٩٤٨م هذا وينبغي أن نلفت النظر إلى أن الحركة التجددية تختلف - جذرياً - عن مثلتها في الفلسفات الأخرى: المادية أو الروحية، فبينما يرجع التجدد الطبيعي في هذه الفلسفات إلى مبدأ داخل الطبيعة نفسها (الذرات، أو التطور الخالق أو صراع =

بل قضية تغيير العالم وتبدّله من حركة إلى سكون - وبالعكس - هي مرتكز الأساس في باب الاستدلال على وجود الله - تعالى - لا يخلو منها كتاب واحد من كتب العقيدة عند متكلمي المسلمين، وكلها تذكر بأن «التغيير» علة الحدوث، وأن الحدوث علة الاحتياج إلى المحدث... هكذا نحفظ، وهكذا نردّد، وإن كنا ننسى بعد تمام الدليل أن «تغيير العالم» مُسلّمنا الأولى، لولاها ما تم الدليل، بل وانهار من أساسه.

(٣) وما لنا نذهب بعيداً في تلمس الأشباه والنظائر لتأصيل عنصر «التجديد» في الإسلام، وبين أيدينا نص قاطع من نصوص السُّنة الصحيحة في ضرورة التجديد في الدين بصورة منتظمة على أيدي النابهين من علماء هذه الأمة، يقول فيه النبي «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يُجدد لها دينها»<sup>(١)</sup>. وهذا الحديث تناوله الأقدمون بالبحث والتحليل، وكتبوا فيه رسائل مستقلة<sup>(٢)</sup>، أثاروا فيها مسائل وقضايا جديرة بالتقدير، مثل:

= الأصداد فإن الفلسفة الإسلامية ترد التجدد في الطبيعة إلى مبدأ مفارق ومتعال على المادة هو الله تعالى، فالصيرورة مخلوقة لله تعالى، وهي في الوقت ذاته صائرة وراجعة إليه: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ نَصِيرَةُ الْأُمُورِ﴾ [الشورى: ٥٣]، ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ هُوَ إِلَهُ الْمَصِيرِ﴾ [غافر: ٣].

(١) راجع في إثبات صحة الحديث: الدكتور يوسف القرضاوي، تجديد الدين في ضوء السنة، مجلة مركز بحوث السيرة والسنة - قطر، عدد ٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م  
 (٢) انظر على سبيل المثال: السيوطي، التنبيه بمن يبعث الله على رأس كل مائة، ط مكة المكرمة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م. انظر أيضاً رسالة مخطوطة بدار الكتب المصرية (رقم ٤٩٣٠ تاريخ) بعنوان: وسيلة المجدين في شرح التجديد وتراجم المجدين لمحمد بن محمد الجرجاوي من علماء القرن الرابع عشر الهجري، وفي هذه الرسالة إحالات عديدة إلى مصنفات ورسائل كثيرة في موضوع التجديد والمجدين.

تحديد رأس المائة وهل هو أولها أو آخرها؟ أو أوسطها. وما المراد بالتجديد؟ ومن هم المجددون؟ وهل يكون المجددون واحداً أو أكثر؟... إلى أبحاث أخرى ذكروا فيها قوائم بأسماء المجددين بدءاً من المائة الأولى حتى القرن التاسع في قائمة السيوطي أو القرن الرابع عشر في قائمة صاحب «وسيلة المجددين» وإن كنا نلاحظ أن مرادهم من التجديد لم يتجاوز دائرة «إحياء السنة ومحاربة البدعة». فلم يفسروا التجديد في الحديث الشريف بالمعنى المفهوم في عصرنا الآن، وهو: قراءة «النص الشرعي» قراءة متجددة تربطه بالواقع والمصالح المتغيرة، وما كان لهم - في ظل مجتمع إسلامي، قوي ومستقر - أن يشعروا بحاجة إلى تفسير من هذا القبيل، غير أنهم تركوا لنا في شروحهم - رغم خلافاتها - عناصر إيجابية يمكن أن نفيد منها في حركة تجديد معاصر، من هذه العناصر:

**أولاً:** كلمة «من يجدد» في الحديث من ألفاظ العموم التي تقال على كثيرين، ويجوز - تبعاً لذلك - أن يتعدد المجددون في العصر الواحد والبلد الواحد أيضاً، ويكون الحديث - بهذا المعنى - سنداً شرعياً لقيام مجامع علمية معاصرة تضطلع بحركة تجديد جماعي للفكر الإسلامي.

**ثانياً:** لا يُشترط أن يبلغ المجدد رتبة الاجتهاد في العلم، وإن كان يشترط فيه العلم بالمجال الذي يجدد فيه.

ثالثاً: لا يقتصر التجديد على علم الفقه، بل يجب أن يمتد إلى كل ما يهم الناس من أمور الدنيا والدين، ويركزون في هذا الصدد على قوانين الحروب ونظم السياسة والعدل وحقن الدماء.

وأهم من كل ذلك رفض المقولة الشهيرة بين الفقهاء، التي تنادي بغلق باب الاجتهاد بعد القرن الخامس الهجري، وكيف تصدق هذه المقولة ومواهب الله فياضة في كل عصر وزمان، وجوده سبحانه تعالى ممنوح غير ممنوع، وللسيوطي في ذلك كتاب سمّاه: «الرد على من أخذ إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض»<sup>(١)</sup>.

(٤) وإذا كان التجديد بهذه الأهمية في تراثنا العقلي والنقلي، فالسؤال الذي يفرض نفسه هو: لماذا الجمود إذن؟... لقد ذكر في أسباب هذا الجمود عوامل عديدة، تقصاها بعض المعاصرين ورجعوا بها إلى عوامل سياسية واجتماعية، بعضهم عاد بها إلى النظام السياسي المستبد الذي ابتدعته الدولة الأموية، والذي أدى إلى تكريس حالة «انفصام» حاد بين العلوم الإسلامية وواقع المسلمين، فبدأ بتجمد الفقه السياسي والدستوري للدولة، ثم تجمد فقه العلاقات الاقتصادية والمالية وفقه العلاقات الدولية كذلك، والتزم الأئمة الكبار «ناحية فروع الفقه»، كما التزم المحدثون «رواية السنن»، واكتفوا «بقبول الأمر الواقع، واستفاضوا في شروح

(١) انظر الباب الرابع عشر من: وسيلة المجدين....، مرجع سابق.

العبادات والمعاملات على النحو الذي وصل إلينا<sup>(١)</sup>. وبعضهم يرصد هذه الأزمة في ضعف الدولة العباسية، خاصة في ظاهرة فوضى القضاء والإفتاء والاجتهاد، وجرأة غير المؤهلين - علميًا - على اقتحام هذه المراكز الحساسة، الأمر الذي حمل المخلصين على التحوط للدين بقفل باب الاجتهاد منعا للفساد وسدًا لباب الفوضى<sup>(٢)</sup>، وربما لم يدر بخلداهم أنذاك أن الوسيلة التي لجؤوا إليها ستنتهي - فيما بعد - إلى غاية أكثر فسادًا وفوضى، إذ انتهى الأمر إلى تقليد ثم جمود ثم تعصب وهو الثالث الذي ضرب خصوبة الفكر الإسلامي في مقتل، وقد ظل المسلمون يعانون منه - حتى الآن - «أزمة مركبة» تتمثل في أن الثقافة التي تجري في عروقهم لا تتناغم مع واقعهم العملي الذي يعيشون فيه صباح مساء، أو بعبارة أدق: أصبح واقعهم لا ينسجم مع ثقافتهم، فهم يفكرون بثقافة ويعملون بثقافة مغايرة وحسبك بهذا التمزق صراعًا وتدميرًا لكل إمكانات التنمية، فضلًا عن الانحراف في أسباب التقدم والرفاهية.

### من أزمات التجديد

ولكن إذا كانت هذه العوامل السياسية والاجتماعية السابقة عوامل متغيرة، وقد تغير أكثرها بالفعل في عصرنا هذا، فلماذا ظلت محاولات التجديد

(١) الأستاذ الشيخ محمد الغزالي، كيف نتعامل مع القرآن: ٧٥، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

(٢) عبد الحميد متولي، أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث: ٣٥ - ٤٠، الطبعة الأولى، مصر ١٩٧٠م.

الحديثة كسيحة متعثرة؟ ولماذا أخفقت في تجديد الفكر الإسلامي وتطويره وإعداده الإعداد المطلوب لمواجهة الفكر الغربي؟.. في سبيل الإجابة على هذا السؤال تطرح عدة أسباب، شكلت ما يشبه الأزمة في مسيرة التجديد بشكل عام، وأهم هذه الأسباب:

● عدم التفرقة - عملياً - بين ما هو ثابت في الدين وما هو متغير، إذ أن المسلم به عند المسلمين أن الإسلام - بما هو دين الزمان والمكان - لا بد أن يشتمل على ثوابت خالدة، وعلى متغيرات متحركة، وأنه في مجال الثوابت جاء بضوابط قطعية خالدة لا تتأثر بتقلبات الزمان ولا بحركات التطور، وهي قابلة للتطبيق في عصر الذرة وسفن الفضاء، مثلما كانت كذلك في عصر الصحراء والإبل تماماً بتمام<sup>(١)</sup> والأمر بالعكس في مجال المتغيرات الذي خوطب فيه الناس بمبادئ عامة ومجملات مرنة، وظنيات واسعة، يمكن أن تنزل على الواقع بوجوه شتى، تبعاً لتطور ظروف الحياة وعلاقاتها، وعلم الإنسان وتجاربه.

● عدم التفرقة بين الشريعة وبين الفقه، وإضفاء القدسية على الآراء والفهوم البشرية، واعتبارها في رتبة النص المعصوم، فالشريعة يجب أن تتميز عن الفقه تمييزاً حاسماً، وأن تنحصر - في المقام الأول - في نص القرآن والسنة الصحيحة، أما استنباطات العلماء من فقهاء وأصوليين ومفسرين ومحدثين ومتكلمين، فإنها معارف بشرية، أو تراث يؤخذ منه ويرد عليه. ولست أعني أنه

(١) محمد باقر الصدر، موجز أصول الدين، ١٠١، ١٠٢.

يجب أن ندير ظهورنا لتراثنا الفقهي، أو نقلل من أقدار فقهائنا، أو أننا نستبدل بتراثنا عناصر أخرى غريبة عنه تناقض طبيعته، ولكن أعني أنه ينبغي ألا ننظر تجاه التراث نظرة العصمة، فالتراث ليس كله مقبولاً، وليس كله مرفوضاً، وبتعبير أدق: ليس كله قادراً على مواجهة مشكلات العصر، وليس كله - أيضاً - بعاجز عن التعامل معها.

ومن المستغرب - فعلاً - أن تركز الأمة إلى التقليد في عصرنا هذا، وتتخذ منه ما يشبه المنهج الثابت في علاج قضايا العصر، وهي تقرأ فيما تقرأ من كلام أئمة العلم تحذيراً واضحاً ونهياً صريحاً عن التقليد، باعتباره طريقاً يفضي - لا محالة - إلى الجمود وقتل ملكة التفكير وشل حركة التجديد والإبداع، تقرأ كل ذلك في عبارات لا تقبل التأويل، مثل قولهم: «لا تقلدني» وقولهم: «خذ من حيث أخذوا» وقولهم: «يتبع الرجل ما جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه، ثم هو من بعد، في التابعين، مخير» .. وهذه المأثورات تمثل مرويات صحيحة للإمام مالك وقد قال له المنصور: «اجعل العلم يا أبا عبد الله واحداً» فقال الإمام: «إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرقوا في البلاد فأفتى كل في مصره بما رأى، وإن لأهل البلد (مكة) قولاً، ولأهل المدينة قولاً تعدوا فيه طورهم»، ولما قال المنصور: «إنما العلم عند أهل المدينة، فضع للناس علماً»، رد عليه الإمام: «إن أهل العراق لا يرضون علمنا، ولا يرون في عملهم رأينا»<sup>(١)</sup>.

(١) كفانا تقليداً للفقهاء، مجلة الأزهر، شوال ١٣٧٢هـ، يونيو ١٩٥٣م، ص ١٠٦٧.

## ضرورة التجديد المعاصر

أيها السادة، لقد لمعت في سماء تاريخنا المعاصر فرصة لتجديد حقيقي يضع أقدامنا على طريق نهضة إسلامية حقيقية، اضطلع بها رجيل من المجددين المحدثين والمعاصرين، ممن حملوا شعلة التجديد - الحديث - في طول العالم الإسلامي وعرضه؛ بدأها جمال الدين الأفغاني (١٨٩٧م) ومحمد عبده (١٨٤٩م - ١٩٠٥م)<sup>(١)</sup>، وسار في دربها مجددون في مصر، والهند وتركيا والعراق وإيران وسوريا وبلاد المغرب. ورغم أنها أحرزت نجاحات عديدة لا تنكر<sup>(٢)</sup>، فإنها لم تنجح أيضًا في تفعيل الفكر الإسلامي بحيث يواكب المستجدات العالمية، ويتعامل معها على قدم المساواة تأثيرًا وتأثرًا، بل صار إلى حالة من الوهن والضعف انعكست آثارها مؤخرًا على كل بلاد الشرق الإسلامي، وعدنا من جديد نعيش نفس الأزمة التي اختنقنا بها في القرن الماضي، وعادت أزمة اصطراع الثقافتين - في العقود الأخيرة أعنف أو أشرس مما كانت عليه من قبل؛ لأن الغزو الثقافي الغربي لم يكن في أوائل القرن الماضي - حتى منتصفه تقريبًا - بهذه الحدة التي نشهدها الآن، بل كان محصورًا في قنوات معينة، وغالبًا ما كان يترك هامشًا آمنًا لثقافة إسلامية تقليدية، يحتمي بها المجتمع أو يتحسسها

(١) لمزيد من المعلومات حول ريادة الأفغاني ومحمد عبده لتجديد الفكر الإسلامي الحديث، والفرق بينهما وبين غيرهما من المجددين الحقيقيين، أو المزيفين، يراجع: الدكتور محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ١٤٣-١٥١؛ مكتبة وهبة- القاهرة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

(٢) السيد ياسين، رؤى إسلامية عن المواطنة، الأهرام، ٢٩ مارس ٢٠٠١م.

كلما لاحت له في الأفق أشباح الضياع والاغتراب، وكانت عدوى التواصل قاصرة - في ذلك الوقت - على الوجهاء فقط، ولم تهبط إلى طبقة الجماهير العاجزة عن تكاليف هذا الاتصال، لأنه كان محصوراً إما في البعثات التعليمية القليلة العدد، أو النخب المرفهة من القادرين على قضاء إجازات الصيف على شواطئ أوروبا، في حركات الاستشراق أو فيما يترجم من نتاج الغربيين في العلم والأدب والثقافة، وفي كل الأحوال ظل الجمهور بمنأى عن أي احتكاك حضاري من هذا النوع الذي يمس الخصوصيات ويشوه ملامحها وقسماتها.

والآن، بسبب الطفرة الهائلة في تكنولوجيا الاتصال، زال كثير من الحواجز، وسهل على الغرب أن يخترق بثقافته وسلوكياته المجتمع الشرقي والبيت الشرقي والأسرة الشرقية، عبرت عن نفسها فيما يسمى الآن بالعمولة، وهو نظام يعني - فيما يعني - «سيطرة دولة واحدة عسكرياً وسياسياً واقتصادياً على السوق العالمية»<sup>(١)</sup>. على أن جانب المال والثروة والصناعة والتجارة ليس هو كل ما في جعبة هذا النظام، بل هناك جانب العلوم والاتصالات والإعلام والثقافة. وقد بدأت العمولة زحفها على العالم الآخر، وأخذت خطوات عملية في هذا الطريق، تبلورت فيما يعرف بمنظمة التجارة العالمية، ومؤتمرات المناخ والسكان، فضلاً عن الصندوق والبنك الدوليين، وبالتوازي بدأ قلق الشعوب وثقافتها وخصائص قومياتها، وأثار المسئولون في فرنسا إشكالية الخطر الذي تتعرض له الثقافة

(١) منير شفيق، في الحدائث والخطاب الحدائث، ٧٤، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٩م.

الفرنسية من الاكتساح الثقافي الأمريكي، في إشارة إلى الضغوط الأمريكية على فرنسا لرفع الحمائيات، وجعل سوق الثقافة والفن والإعلام سوقاً حرة مفتوحة مستباحة<sup>(١)</sup>.

إن الانتشار الثقافي في هذا النظام مقصود، وهو في حد ذاته من أهداف وغايات الحداثة التي تقوم أساساً على نظام «المراكز والأطراف»، أو: المركز والمحيط التابع له، وهو نفس نظام الاستعمار والمستعمرات في القرن الماضي. ولكن بفارق واحد هو أن استعمار القرن الماضي كان قسمة عادلة أو جائزة بين دول عديدة، كل منها يختص بحصّة معينة من مستعمرات الشرق، بينما هو في الحديث - يحول الساحة كل مرة إلى صراع داخلي يمهّد لفرسان أجنبي يسحقون الجميع. وقد لاحظنا في تجربة القرن الماضي أن أصحاب التيار الأول المنغلق كانوا يراهنون على أن «بالإمكان العيش في إطار التقليد الضيق، الموروث عن السلف، إيصاد الأبواب في وجه أمواج الحضارة الغربية وثقافتها المتدفقة»<sup>(٢)</sup> غير أن إصرارهم هذا لم يحقق لهم الأهداف المرجوة، وما لبثوا أن تراجعوا دون أن يهيئوا المجتمع لأن يتعامل مع المتغيرات العالمية بأسلوب مدروس، وكانت النتيجة أن أصبح المجتمع أعزل أمام ثقافة الغرب النافذة، والشيء نفسه يمكن أن يقال على «المغتربين»، الذين أداروا ظهورهم للتراث، ولم يجدوا حرجاً في

(١) المرجع السابق، ١٠٤.

(٢) محمد خاتمي، مطالعات في الدين والإسلام والعصر، ٥٥-٦٠، دار الجديد، بيروت ١٩٩٩م.

الاستهزاء به والسخرية منه، وأعلنوا مقاطعة التراث شرطاً لا مفر منه في التجديد والإصلاح والحدائثة. وكانت النتيجة أن أدارت جماهير الأمة ظهورها لهم، بعد ما استبان لهم أن هذه النخبة لا تعبر عن الأمامهم وأمالهم، وأنهم كانوا يغردون وحدهم خارج السرب، هؤلاء خسروا المعركة أيضاً، ولم يحلوا مشكلة واحدة من مشكلات مجتمعنا، إن لم نقل: إنهم زادوا خلطاً واضطراباً<sup>(١)</sup>.

أما التيار الإصلاحى «الوسطى» فإننا نحسبه التيار المؤهل لحمل الأمانة، والقادر على تفجير طاقات التجديد الذى تتطلع إليه الأمة، وهو - وحده - الكفيل بتجديد الدين لا تشويه للدين ولا إلغاءه، ولكن بشرط أن يتفادى الصراع الذى يستنزف طاقاته ذات اليمين وذات الشمال .

وما أظن أننى بحاجة إلى التذكير - أخيراً - بأن هذه كلمة ليس من همها الدعوة للتفاعل مع الغرب أو العزف على أحنانه، فما تزال الحكمة القائلة بأن «الغرب غرب، والشرق شرق، ولن يلتقيا» تتمتع بقدر هائل من الصدق، والواقعية، ولكن هم هذه الكلمة - أولاً وأخيراً - هو: ضرورة التجديد، بحثاً عن: من نحن؟ ومن الآخر؟ وما المسافة التى يجب أن تظل ثابتة بيننا وبينه وكيف

(١) يتساءل أحد الممثلين لهذا الاتجاه عن سر التخوف من غزو العولمة قائلاً: «ولم التشاكي والتباكي إزاء ثورة الاتصال وتوغل الثقافة الغربية على عالمنا العربى الذى ظل قروناً طويلة مغلقاً على بلادته وجموده وخرافاتة وأعرافه القاتلة؟ (...). فليكن الغزو الثقافى العربى الصدمة الكهربائية المنقذة من نهايتنا المحتومة، ولتهب علينا رياح الغرب من كل الجهات، لتغزنا ثقافته، ولتستفزنا قيمه، فربما كان فى ذلك خلاصنا ويقظتنا من سبات طال، وطال حتى كأنه الموت» .. فى الحدائثة والخطاب الحدائثى، (مرجع سابق)، ص ١٨٦، ١٨٣.

نحاوره ولا نصارعه؟ ولعل مكتبة الإسكندرية تجد متسعاً في رحابها لانطلاقه  
موفقة في مجال التجديد تجسر بها الفجوة بين الإسلام والعصر، وبين الفكر  
الإسلامي وحضارات العصر المختلفة.

وختاماً السلام عليكم ورحمة الله وبركاته



## الفصل الأول

### التجديد . . اصطلاحًا ومعالجة

- مدارس التجديد والإصلاح . . الرواد والأفكار حسن حنفي
- من الإصلاح إلى الإحياء، مصائرُ مواردِ التفكير النهضوي الإسلامي رضوان السيد
- من الاجتهاد إلى الإصلاح الديني محمد الحداد
- الرؤية الإسلامية للحياة صلاح سالم
- مسارات النهضة ونظائرها في الفكر الإسلامي الحديث عمار علي حسن



إن التأمّل الهادئ في طبيعة رسالة الإسلام بصفتها بياناً من الله للناس يتخطى حدود الزمان والمكان يبرهن على أن قضية «التجديد» إن لم تكن هي والإسلام وجهين لعملة واحدة فإنها بالتأكيد إحدى مقوماته الذاتية، إذا تحققت تحقق الإسلام نظاماً فاعلاً في دنيا الناس، وإن تجمدت تجمد وانسحب من مسرح الحياة.

الأستاذ الدكتور أحمد الطيب،

شيخ الأزهر



## مدارس التجديد والإصلاح .. الرواد والأفكار



حسن حنفي<sup>(١)</sup>

### أولاً: مقدمة .. وصف الظاهرة

ماذا تعني «كبوة الإصلاح»؟ تعني كبوة الإصلاح أن نهضتنا الحديثة التي بدأت منذ أوائل القرن الماضي باصطلاح المؤرخين إنما بدأت في جيلين وانتهت على يد جيلين. فإذا ما أتى الجيل الخامس فإنه يجد نفسه في أزمة هل يعاود الإصلاح من جديد؟ هل يبدأ بداية جديدة؟ وما هي هذه البداية؟ وكأن نبوءة ابن خلدون قد تحققت في تاريخنا المعاصر وهي أن الدورة التاريخية تمتد أربعة أجيال!

فإذا أخذنا التيارات الرئيسية الثلاثة التي تكوّن نهضتنا الحديثة الإصلاح الديني، والفكر العلمي العلماني، والفكر السياسي الليبرالي لوجدنا أن كل تيار قد حدث فيه الكبوة على مرّ هذه الأجيال الأربعة. فالإصلاح الديني بدأه الأفغاني بداية جيدة، وحدد مشروعه الإصلاحي تحديداً متفقاً مع ظروف

(١) أستاذ الفلسفة - كلية الآداب - جامعة القاهرة - مصر .

عصره: مواجهة الاستعمار في الخارج ومقاومة التسلط في الداخل. ولكن بعد الثورة العراقية والاحتلال الإنجليزي لمصر خبا مشروع الإصلاح وهوى إلى النصف على يد محمد عبده فاصلاً الدين عن السياسة - لعن الله ساس ويسوس! - تاركاً الثورة للإعداد لها، وتغيير النظم السياسية لتربية الشعوب، ومواجهة السلطان إلى إصلاح مناهج التعليم والمحاكم الشرعية. وبعد اشتداد الحركة الوطنية في البلاد على يد تلاميذ الأفغاني وفي مقدمتهم مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول واندلاع ثورة ١٩١٩ خبا المشروع الإصلاحية مرة أخرى عند رشيد رضا بعد أن رأى مخاطر الوطنية في العلمانية وتقليد الغرب والتفرنج كما هو الحال في تركيا بعد الثورة الكمالية في ١٩٢٣. ثم خبا المشروع مرة ثالثة على يد الإخوان المسلمين بالرغم من محاولتهم إعادة الحياة له وإكماله عن طريق تجنيد الجماهير. فبعد مقتل حسن البنا في ١٩٤٩ واضطهاد الجماعة كلها على فترات متتالية في ١٩٥٤ ثم في ١٩٦٥ ولعدم تطوير الحركة الإسلامية وموقفها تحولت إلى حركة سلفية. ومنها خرجت الجماعات الإسلامية المعاصرة تعبيراً عن ظروف الاضطهاد للحركة الإسلامية المعاصرة. انغلقت على الذات وعادت التيارات الأخرى، وأصبحت تمثل رد فعل على فشل الأيديولوجيات العلمانية للتحديث ليبرالية أو اشتراكية أو قومية أو ماركسية<sup>(١)</sup>.

(١) انظر «اليسار الإسلامي» كتابات في النهضة الإسلامية، يناير ١٩٨١، القاهرة، وأيضاً «نشأة الاتجاهات المحافظة في عالمنا العربي الراهن»، المستقبل العربي، يناير ١٩٨٤. «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١»، ٢- اليسار الديني. The Origin of Modern Conservatism and Islamic Fundamentalism, Amsterdam, 1979; Des Idéologies modernistes à L'islam révolutionnaire, Paris, 1979.

وإذا أخذنا التيار الثاني وهو الفكر العلمي العلماني فقد بدأه شبلي شميل بداية طيبة في الترويج للفكر العلمي وبيان أهمية التحليل العلمي والمنهج العلمي كي تحدث الصدمة الحضارية الثانية بعد أن حدثت الأولى إبان الحملة الفرنسية على مصر في مشاهدة علماء الأزهر للتجارب العلمية التي أجراها علماء الحملة. وقامت جريدة المقتطف التي أسسها يعقوب صروف بذلك خير قيام. واستمر فرح أنطون في الدعوة إلى العلم من خلال ابن رشد. استمر الجيل الأول إذن في الدعوة إلى العلم الذي لا وطن له أو العلم القومي حتى الجيل الثاني في القرن الماضي. ولكن خبت الدعوة على يد الجيل الثالث عند سلامة موسى ثم الجيل الرابع عند إسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود بعزلة التيار وارتمائيه كلية في أحضان الغرب<sup>(١)</sup>. أو بالردة عنه والعودة إلى تراث الأمة لإيجاد نوع من الاتساق الحضاري والاستمرارية في التاريخ<sup>(٢)</sup>. فما أتى الجيل الخامس حتى ظهر الاضطراب لدرجة الصراع بين العلم والإيمان ونشأة رد فعل على العلم في التيارات اللا علمية واللاعقلانية المنتشرة في مجتمعاتنا اليوم.

أما التيار الثالث الذي يمثله الفكر السياسي الليبرالي فقد بدأه الطهطاوي أيضاً بداية جيدة وذلك بنشر أفكار الحرية والعدالة والمساواة. ووضع موضوعات

انظر أيضاً بحثنا «الأصولية الإسلامية» جريدة الوطن، الكويت، ١٩٨٣. «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١»، ٢- اليسار الديني.

(١) هذا واضح من كتاب سلامة موسى «هؤلاء علموني» وكلهم غربيون!  
 (٢) هذا واضح في كتابات إسماعيل مظهر الأولى عن الداروينية، ثم في كتاباته الثانية في الستينيات عن الإسلام، وأيضاً في كتابات زكي نجيب محمود الأولى عن الوضعية، والثانية عن التراث.

جديدة للفكر الوطني مثل التقدم والدولة والدستور، والحديث عن الزراعة والصناعة والتعليم من أجل تأسيس الدولة الحديثة. وقد حدد مشروعه في «مناهج الألباب» تحديداً واضحاً ودقيقاً. وسار الجيل الثاني ممثلاً في لطفي السيد مؤكداً على الوطنية المصرية. ولكن ما إن أتى الجيل الثالث ممثلاً في طه حسين والعقاد ثم الجيل الرابع ممثلاً في جماهير المثقفين الوطنيين من خلال حزب الوفد حتى خبا المشروع الأول. فتحوّلت الدولة من أداة تكوين إلى أداة قهر، وتحوّل المفكرون من بناء دول وطنية إلى موظفي أنظمة سياسية. وقامت الثورات العربية الأخيرة التي بالرغم من إنجازاتها الاجتماعية والسياسية على الصعيدين الداخلي والخارجي انتهت بالقضاء على الحريات ومعادات الليبرالية والقضاء على النظم البرلمانية الدستورية الحزبية حتى أصبح المفكر الحر مرادفاً لنزير السجون!

تعني الكبوة أيضاً أن الحركة عمرها قصير، انتهت بمجرد أن بدأت، سقطت بمجرد أن قامت. وكأن الصاروخ لم يستطع أن يخترق حجب الفضاء وعاد إلى الأرض بمجرد الانطلاق وانتهاء قوة الدفع الأولى. ومن ثم كان مسار النهضة قوساً أو نصف دائرة من أسفل إلى أعلى ثم من أعلى إلى أسفل وليس خطأً مستقيماً تتراكم فيه الخبرات بعد جيل، وكأن الدورة لدينا لا بد أن تبدأ من الصفر من جديد دون أن تترك الأجيال من بعضها البعض خبراتها حتى يحدث تراكم تاريخي كي يحدث في نهضتنا تغيراً كميّاً مماثلاً في القدر. لم تتعلم الأجيال من بعضها البعض، ولم ينشأ حوار بين القدماء والمحدثين إلا في أضيق الحدود

وفي مجالات الأدب دون الفكر والتاريخ. لم ينشأ حوار بين الأموات والأحياء بل أعيد حوار الأموات فيما بينهم في المناقشات الأدبية أو حوار الأحياء فيما بينهم، أيهم على صواب وأيهم على خطأ فى المجالات الأدبية. لم يحدث وعي تاريخي وبالتالي أصبح الوعي السياسي بلا رؤية أو منظور. وانحصرت الحركة في مجموعات من المثقفين أو «صالونات» فكرية أو منتديات ثقافية دون أن تكون حركة جماهيرية أو ثقافية شعبية. وعلى أقصى تقدير حملتها الطبقات المتوسطة وسيلة للتحديث ولكنها لم تنتشر خارجها. ولما كانت حركة النهضة في صميمها حركة إصلاح ظلت نسبية، تراجع القديم وتؤوله ولكنها لا تأخذ موقفاً نقدياً منه، ولا تغير شيئاً من منطلقاته الأساسية حتى ولو كانت البدائل القديمة موجودة. تعني كبوة الإصلاح أن هناك إجهاضاً مستمراً لكل تجربة تمر بها مجتمعاتنا حتى تبدأ من الصفر من جديد، تبدأ دولة محمد علي ثم تنهار، ويتحول المشروع إلى مشروع مضاد، من النهضة والاستقلال والوحدة إلى الكبوة والاحتلال والتجزئة. ثم تأتي تجربة مصر الليبرالية ثم تجهضها الثورات العربية. وتأتي التجربة الناصرية ويتم القضاء عليها وتكاد تنهار الدولة، وينتهي المشروع القومي الحديث من الحرية والاشتراكية والوحدة إلى القهر والرأسمالية والتجزئة، وتتحول التجربة المصرية من مقاومة الاستعمار إلى الوقوع في براثن الاستعمار، ومن كونها مركز الدوائر الثلاث إلى كونها محيطاً لمراكز أخرى.

والحقيقة أن ظاهرة الكبوة هذه لا يمكن إدراكها إلا برؤية الحاضر في الماضي وبنظرة تراجعية تكشف عن بداية المسار وتطوره. بل إنها لا تكشف إلا ابتداء من أزمت العصر وأزمة الجيل الخامس، جيلنا. ومع ذلك فهي تخرج من نطاق التقسيم الذاتي إلى الوصف الموضوعي، ومن الحكم الفردي إلى الاتفاق الجماعي.

وقد لا يكون العيب في الإصلاح الذي حدد مشروعه في ظروف عصره بل فينا نحن الذين لم نظوره وظنناه باقياً عبر عدة أجيال نمطاً خالداً لا يتغير. فانزلق الواقع من تحته في مساره الخاص وأصبح الإصلاح فارغاً بلا مضمون أو كاد. وبالرغم من أن هذا البحث يتناول نموذج مصر فإنه يمكن تعميم التجربة، فظاهرة الكبوة عامة، داخل مصر وخارجها، سواء تحت أثر مصر أو بالاستقلال عنها. وبالرغم من اعتماد البحث على التأملات والملاحظات التاريخية الحية أكثر من اعتماده على إحصاءات المؤرخين وأسماء الملوك والبلدان فإنه يعتمد على منهج دقيق في العلوم الإنسانية وهو منهج تحليل الخبرات الفردية والاجتماعية من أجل إعادة بناء الموقف التاريخي بعد تكشف أبعاده في الموقف الحالي، ومن ثم تتم رؤية الماضي في الحاضر، والحاضر من خلال الماضي، وهو المنهج الذي طالما استعملناه لدراسة التجارب الحية المعاصرة لكشف دلالاتها المستقلة<sup>(١)</sup>.

(١) انظر عروضنا النظرية لهذا المنهج وتطبيقاته في رسائلنا الثلاث والترجمة العربية: ١- تأويل الظاهريات ٢- ظاهريات التأويل، الطبعة الأولى، مكتبة الناظدة، القاهرة، ٢٠٠٦.

Les Méthdes d'Exégèse, Le Caire, 1965, l'exégèse de la phénoménologie, la phénoménologie de l'exégèse, Le Caire, 1977

وقد جرت العادة عند الباحثين والمؤرخين على هذه القسمة الثلاثية لروافد النهضة الحديثة: الإصلاح الديني، والتيار العلمي العلماني، والفكر السياسي الليبرالي. وفي حقيقة الأمر أن هذه الروافد الثلاثة إنما تمثل موقفاً حضارياً واحداً ذا شعب ثلاث: الموقف من القديم، والموقف من الغرب، والموقف من الواقع. فالحركة الإصلاحية إحياء للقديم وتمثل للغرب وتغيير للواقع، والفكر العلمي العلماني ثورة على القديم وتمثل للغرب وتغيير للواقع، والفكر السياسي الليبرالي تمثل للقديم وتمثل للغرب من أجل بناء الواقع. الإصلاح الديني رد فعل على القديم بالإحياء، والفكر العلمي العلماني رد فعل على الغرب بالتمثل، والفكر السياسي الليبرالي رد فعل على الواقع ذاته بإعادة بنائه. فكل رافد يكشف عن موقف حضاري واسع وبالتالي قد تتقارب الروافد الثلاثة أكثر مما تتباعد، وتجتمع أكثر مما تفترق، وتتفق فيما بينها أكثر مما تختلف. ويتناول هذا البحث الموقف الحضاري الموحد للروافد الثلاثة أكثر من تناوله للروافد الثلاثة ذاتها حتى يمكن وصف ظاهرة الكبوة وانتقال الإصلاح من جيل إلى جيل<sup>(١)</sup>.

(١) مثلاً تمثل «رسالة التوحيد» لمحمد عبده الموقف من القديم، و«الرد على الدهريين» للأفغاني الموقف من الغرب، و«العروة الوثقى» الموقف من الواقع، ويمثل «سيرة ساكن الحجاز» للطهطاوي الموقف من القديم، و«تخليص الإبريز» الموقف من الغرب، و«مناهج الألباب» الموقف من الواقع، انظر بحثنا «موقفنا الحضاري»، عمان، ١٩٨٣.

## ثانيًا: الموقف من القديم

أخذ الإصلاح الديني موقف الدفاع عن القديم في ظرف تاريخي كان القديم فيه موضوع هجوم من المستشرقين في الخارج أو من العلمانيين في الداخل خاصة في تركيا. كان من الطبيعي إذن في هذا الظرف الذي تقف فيه الأمة في مواجهة الاستعمار التأكيد على التمسك بالقديم والدفاع عنه.

ولما كان الدين جوهر القديم فقد ظهر الدفاع عنه دفاعًا عن الدين والعقيدة والشريعة والأخلاق والتقاليد سواء كان من الدين أو ليست منه. وكان الدفاع عن التأويل السائد والفكر الديني الشائع الممثل في الأشعرية، فكر الدولة السنية، وأيديولوجية النظام السياسي القائم. ولكن بعد أن تأكدت الهوية، وتم حصار العلمانية، وبانت حدودها في تركيا، ظهرت كبوة الإصلاح نظرًا لاستمرار موقف الدفاع عن القديم عند الجيلين الثالث والرابع حتى الآن دون أن يحاول الجيل الخامس تطوير موقف الدفاع إلى موقف النقد. باتت مخاطر الدفاع عن القديم في ظهور الحركات المحافظة واشتداد التصلب في الجماعات الإسلامية المعاصرة ربما باعتبارها رد فعل على فشل التحديث العلماني القومي الاشتراكي. إن نمط الدفاع عن القديم نمط مؤقت يصلح لجيل في بداية الإصلاح ولكنه لا يصلح لكل الأجيال، خاصة لجيل آخر في مرحلة النهضة؛ إذ تتطلب النهضة نقد الموروث والتحول في نظرية المعرفة من المنقول إلى المعقول، من الكتاب القديم إلى كتاب الطبيعة، ومن تأويل النصوص إلى تفسير ظواهر الطبيعة ومعرفة قوانينها.

تتطلب النهضة تغييراً في بؤرة الحضارة من الله إلى الإنسان، وفي محورها الرئيسي من الأعلى والأدنى إلى الأمام والخلف، ومن لغتها التشريعية الدينية العقائدية الصوفية المنغلقة إلى لغة إنسانية عقلية طبيعية مفتوحة تقبل الحوار. نشأت كبوة الإصلاح لاستمرار نمط الدفاع بالرغم من تغير الظروف وظهور الحاجة إلى نقد الموروث، وانتهت كل الإنجازات الاجتماعية الثورية الحديثة وانقلبت إلى مشاريع مضادة نظراً لأن الموروث هو الرافد الأساسي في ثقافة الجماهير تعتمد عليه النظم طلباً للشرعية، ويغذيه الاستعمار لإجهاض التجارب الوطنية.

وأخذ الفكر العلمي العلماني موقف الهجوم المقمع من القديم داعياً إلى الانقطاع عنه فليس به إلا دين وتشريع وأخلاق وتصوف وليس به من علوم الدنيا إلا تاريخ هذه العلوم. وقد سبب هذا الموقف الآن في جيلنا رد فعل الحركة السلفية والقيام بالدعوة المضادة من الدفاع عن القديم كله بكل ما فيه. وقد يكون الهجوم على أجزاء من القديم وليس على القديم كله، فيستثنى من الهجوم ابن رشد أو ابن خلدون أو المعتزلة أو الفقه الواقعي<sup>(١)</sup>. ولكن هذا الاستثناء لم يفلح في إبراز هذه الجوانب من القديم وتحويلها إلى رافد في الثقافة القومية وخاصة أنها مرفوضة من الحركة السلفية باعتبارها مواقف مقلدة للآخر «اليونان». وقد ولد التصاق هذا التيار بالنصرانية إلى طائفة ضمنية أو صريحة، باعتبار أن النصارى هم أصحاب هذا الموقف: القطيعة مع القديم؛ إذ أنهم لا يجدون أنفسهم فيه.

(١) مثل ذلك فرح أنطون في «ابن رشد وفلسفته» أو «انتعاش الدراسات حول ابن خلدون في الغرب».

وقد أدى ذلك أيضاً إلى كبوة الإصلاح في جيلنا، فالقطيعة مع القديم لا وجود لها إلا في ذهن بعض الأفراد، أما لدى جماهير الشعب وفي أجهزة الإعلام وفي خطط الغرب فله حضور دائم وثقل تاريخي لا يمكن تجاهله. وقد أدى تفجره إلى اندلاع الثورة الإسلامية في إيران ضد كل محاولات التحديث العلماني الغربي. إنها مسؤولية الجيل الخامس أنه لم يطور موقف القطيعة إلى موقف المطور والمغير والمعدل من أجل تحقيق التغير من خلال الاستمرار حرصاً على التجانس التاريخي، وحتى لا ينشأ رد فعل سلفي يعصف بكل شيء أو يكاد، كما هو الحال الآن في تركيا وبولندا وفي شتى أنحاء العالم العربي.

أما الفكر السياسي الليبرالي فإنه أخذ موقف التبرير للواقع باستعمال القديم أو التوفيق بين القديم ومقتضيات الحداثة، ما جعل القديم مجرد آلة للاستخدام لصالح الدولة، استعمل لتبرير الحداثة ونشرها، بل وباستعمال المنقول من دون المعقول، وبالاعتماد على الأشعرية السائدة<sup>(١)</sup>. وقد استمر هذا النمط حتى الآن ولم يغيره أحد، فاستعملت الدولة القديم لتبرير وجودها وتدعيم شرعية نظامها، كما استعمل الموظفون الأيديولوجيون لكل نظام لتدعيم السلطة وبيعها أمام الجماهير التي مازال القديم يمثل بالنسبة لها قيمة مطلقة وتصديقاً يعادل الإيمان. لم يرق الجيل الخامس بتغيير نمط التبرير إلى نمط التثوير، ومن الدفاع عن النظام إلى قيادة الجماهير، فكبا الإصلاح وتعثروا، وضاق بعد أن امتد الواقع وتجاوز نمطه القديم.

(١) ويتضح ذلك عند الطهطاوي في «مناهج الألباب».

وعلى هذا النحو تشترك الروافد الثلاث فيما بينها في أنها ليس لديها موقف بحكم علمي تاريخي من القديم بل مواقف لا علمية تمثل ردود أفعال انفعالية على بعضها البعض أو تكشف عن قصور في رؤية الواقع.

### ثالثاً: الموقف من الغرب

بالرغم من التمايز بين روافد النهضة الثلاثة فإنها في واقع الأمر أخذت موقفاً متشابهاً بالنسبة للغرب وهو أنها جميعاً اعتبرت الغرب نمطاً للتحديث، والخلاف بينها مجرد اختلاف في الدرجة لا خلافاً في النوع.

فبالرغم من هجوم الحركة الإصلاحية على الماديين «النيشورين» سواء في الهند أو في الغرب ممثلين في الاشتراكيين «السيوسيات» والشيوعيين «الكومونيست» والعدميين «النهيليست» وبالرغم من رفضنا أطر الغرب النظرية المادية ومظاهر تقليده في الفكر والثقافة كما في السلوك والممارسة فإن الإعجاب بالإنجازات العملية والتفوق العلمي والعمراني في الغرب دفع الإصلاح الديني إلى اعتبار الغرب من هذه الناحية نمطاً للتحديث. فمواجهة الاستعمار الغربي من الناحية العملية لم تمنع من تبني الوسائل التي استعملها الغرب نفسه فأدت إلى تفوقه على غيره وفي مقدمتها العلم والصناعة وقد أدى كلاهما إلى القوة والغلبة. وقد دافع الغرب عن الحرية وما تؤدي إليه من نظم برلمانية ومجالس وديساتير وملكيات مقيدة. وبالتالي استطاع الغرب أن يحقق العمران، ويبني المدن، ويراعي النظافة،

ويتقدم، ويكتشف علوم الإنسان والتاريخ. لا يحارب العدو إلا بسلاحه، ولا سبيل إلى مواجهة الغرب إلا بأساليب الغرب. واستمر الحال كذلك في الجيلين الثالث والرابع على مستوى الفكر والمذاهب الفلسفية خاصة بعد أن خفت حدة مقاومة الاستعمار بعد بدايات الحصول على الاستقلال الوطني. ولكن في الوقت نفسه بدأت ظاهرة «التغريب» ولم يلتفت إليها أحد إلا على أنها رد فعل مضاد في الحركة السلفية المتهمة لدينا بالرجعية والتخلف والارتداد إلى الماضي. ولم يحاول الجيل الخامس تغيير النمط القديم «الغرب نمطاً للتحديث» إلى «تحجيم الغرب» ورده إلى حدوده الطبيعية لإفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب ولتجاربها الخاصة<sup>(١)</sup>. بل لم يحاول أحد مراجعة «الرد على الدهريين» والموقف من المادية، وأن المادية ليست مذهباً تاريخياً ظهر عند اليونان في القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد بل بنية فكرية وموقف طبيعي للإنسان، وأنها تصور علمي للطبيعة وليس تصوراً أخلاقياً يدعو إلى المشاركة في الأموال والإبضاع. بل إن الطبيعة ليست ضد الدين، فهناك الدين الطبيعي الذي كان عنصر تحرر في القرن الثامن عشر في الغرب والذي كان عليه إبراهيم، وهو دين الإسلام. وقد ظهر تحليل العلل المادية في أبحاث الأصوليين القدماء، وكانت الطبيعيات باستمرار مقدمة للإلهيات عند الحكماء، وكان الخلق هو الحق عند الصوفية.

(١) انظر: بحثنا «التراث والنهضة الحضارية»، الكويت، ١٩٧٩، وأيضاً «موقفنا الحضاري»، عمان، ١٩٨٣، ونونه هنا بدراسات وبحوث د. أنور عبد الملك وتركيزه على مفهوم الخصوصية، وقد انتبه إلى ذلك أخيراً مفكرون أوروبيون وفي مقدمتهم روجيه جارودي في بحوثه وكتاباتة الأخيرة خاصة «Pour un dialogue de civilisations»

أما التيار العلمي العلماني فإنه دعا صراحة إلى أخذ الغرب نمطاً للتحديث، دفاعاً عن الحداثة والمدنية. فالغرب هو مصدر للمعرفة وليس لدى غيره إلا الجهل، وبدايات الإنسانية. الغرب هو العلم والاجتماع، العلوم الطبيعية والإنسانية ولا حرج من تقليد الغرب في العادات والتقاليد فالمدينة لا وطن لها. وبالرغم من مشاركة أنصار هذا التيار في الحركة الوطنية باسم الليبرالية والحرية فإن اعتبار الغرب نمطاً للتحديث قد أدى عند الجيل الخامس إلى الوقوع الكلي في «التغريب» حيث أصبحنا وكلاء حضاريين للغرب، نخلط بين المعرفة والعلم. نجمع المعارف ونكدها نقلاً عن الغرب ولا ننشئ علماً أو يكون لدينا تصور علمي للعالم. وأصبح الشباب لدينا هو الذي يبدأ حياته الفكرية بذكر أكبر قدر ممكن من أسماء الأعلام في الغرب والمذاهب في الغرب منتسباً إلى إحداها وداخلاً في معاركها وهو لم ينشئها وليس طرفاً فيها ولا تعبر عن أي واقع لديه. ويبدو أن توقف الإبداع الذاتي باعتباره طابعاً مميزاً لمرحلة تاريخية أفسح المجال بصرف النظر عن مصدره إلى النقل من الغرب فنشأت الحركة العلمانية. وبالرغم من محاصرة العلمانية وعزلتها وظهور تراث الجماهير بصفته عاملاً مكوناً لثقافتها لم يحاول الجيل الخامس تغيير الغرب باعتباره نمطاً للتحديث. ولم يلتفت إلى تراث الشعب إلا بصفته نوعاً من الفن الشعبي «الفولكلور» مطوراً إياه أيضاً بأسلوب غربي.

أما الفكر السياسي الليبرالي فإن الغرب لديه أيضاً في إحدى لحظاته التاريخية وهي الثورة الفرنسية، كان نمطاً للتحديث. وبدأت حركة الترجمة

والنقل فيه، وتأسس ديوان الحكمة الثاني «مدرسة الألسن» لأجله، وبدأ نقل العلوم الطبيعية والإنسانية. وكانت «الشرطة» نموذجًا للدستور، وباريس مثالاً للعمران عند الطهطاوي. وعاد لطفي السيد لترجمات اليونان، وطه حسين في وضع مصر في ثقافة البحر المتوسط. ولم يحاول أحد من أبناء الجيل الرابع أو الخامس مراجعة الغرب على أنه نمط للتحديث في التيار الليبرالي بعد أن بانت حدوده وتكشفت أساليبه. فبالرغم من عظمة الثورة الفرنسية فإنها أدت إلى غزو نابليون لأوروبا وانتهت إلى عودة الملكية. وبالرغم من أهمية الفكر الحر الثاني الذي حملته الهيكلية الشبان فإنه أدى إلى فشل ثورة ١٨٤٨. وبالرغم من أهمية باريس بصفتها نموذجًا للعمران الحديث فإن ذلك أدى إلى اعوجاج في وعينا القومي وهو ما أدى إلى الهجرة. فقد أصبح المواطن يعيش في قلبه الغرب ليس باريس بل أمريكا وأستراليا وكندا، واجدًا في الغرب أمله وحياة حاضره ومستقبله، كسبه ومعاشه، حتى حدثت أكبر عملية لاستنزاف العقول، وأصبحنا نبنى ونعمر في الغرب وبيتنا خراب. واستمرت الترجمة حتى الآن، وهو ما جعل أقصى مشروع لدينا هو ترجمة الألف كتاب، وأن يترجم الكتاب لدينا أو يقرأ قبل صدوره في بلده الأصلي. فطالت فترة الترجمة إلى قرنين من الزمان ولم يحدث إبداع بعد. في حين الترجمة الأولى لم يمر عليها قرن واحد حتى بدأ الإبداع بعدها في القرن الثاني. وقد تم الترويج بيننا لنظرية «الصدمة الحضارية» ومؤداها أن معدل إنتاج الغرب أسرع بكثير من معدل ترجمتنا له، وبالتالي فإن الهوة بيننا تزداد اتساعًا على مر الأيام. فمهما ترجمنا فإننا لن نلحق به حتى نظل

نجري وراء الغرب لاهئين ثم نصاب بالصدمة الحضارية أي باليأس من التقدم والتمدن حتى على مستوى الترجمة والنقل. فما بالناس على مستوى الخلق والإبداع؟ وبالرغم من جهاد أنصار هذا التيار في الحركة الوطنية فإن الليبرالية قد أدت في النهاية إلى الإقطاع، وأدى الإقطاع إلى ثورات عسكرية انتهت بالقمع، أي إلى القضاء على الليبرالية باعتبارها المنطلق الأول. ولم يُمنع ذلك أيضًا بفعل الغرب ومخالفة الغرب على المستوى السياسي والعسكري والوقوع في مناطق النفوذ وسياسة الأحلاف. لم يحاول أحد منا أبناء الجيل الخامس مراجعة هذا النمط للتحديث الذي كان متفقًا مع ظروف عصره داعيًا إلى تحجيم الغرب، ورده إلى حدوده الطبيعية لإفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب وتعدد أنماط التحديث طبقًا لخصوصياتها، والاستفادة من عمقها التاريخي وتجاربها الوطنية وإمكانات شعوبها.

فبالرغم من تمايز هذه التيارات الثلاثة فإنها تبنت موقفًا واحدًا من الغرب وهو الغرب بصفته نمطًا للتحديث. وكبا الإصلاح لاستمرار هذا النمط عبر أربعة أجيال من دون أن يتغير على يد الجيل الخامس؛ فنشأت ظاهرة التغريب، وظهر رد الحركة السلفية بمعادة الغرب المبدئية من دون وضع الغرب في حدوده الطبيعية، وجعله موضوع دراسة في علم الاستغراب.

## رابعاً: الموقف من الواقع

بالرغم من تمايز الروافد الثلاثة في نهضتنا الحديثة فإنها قد يكون لها موقف واحد بالنسبة للواقع وهو البعد الثالث من الموقف الحضاري. فالحركة الإصلاحية بالرغم من بدايتها وارتباطها بالواقع وحماسها للناس وحرصها على الصالح العام وإدراكها لمآسي الاستعمار الخارجي والقهر الداخلي، ومواجهتها لقضايا الفقر والبطالة والجهل فإنها أخذت موقفاً خطابياً حماسياً ولم تستطع تجنيد الجماهير في حزب إصلاحي أو ثوري يحقق المشروع الإصلاحي. وكان ذلك أحد أسباب فشل الثورة العربية. وفي الوقت الذي تكوّن فيه الحزب «الإخوان المسلمون» اصطدم بالسلطة مبكراً صراعاً على السلطة؛ لأن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن<sup>(١)</sup>. وما أسهل الانقلاب على السلطة وما أصعب إدراك المراحل. وطالما حصلت أحزاب على السلطة ولم تغير شيئاً، وطالما غيرت تيارات مجتمعاتها من دون الحصول على السلطة، كما كانت الحركة الإصلاحية ثورة على الواقع وليس إحصاءً كمياً له. كانت خطاباً عن الفقر والقهر وليس تحليلاً لظواهر الفقر والجهل لمعرفة العلل المادية المباشرة كما يفعل الأصوليون. ولا فرق في ذلك بين الخطاب العلماني الثوري والخطاب الإصلاحي الثوري بالنسبة للتحليل الكمي للواقع، كلاهما إنشاء وليس علماً. فلو حدثت الثورة بالفعل لما استطاعت أن تغير في الواقع شيئاً لغياب هذا التحليل الكمي الإحصائي له. والغضب والتمرد

(١) انظر أبحاثنا العديدة عن «الإخوان المسلمين» في «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١»، ٢- التيار الديني.

ليس تحليل العقل ولا بصيرة الثورة، بل هو انفعال وقتي يحرك الجماهير في فورة الغضب ثم يعود السكون، وما زال الأمر كذلك حتى الآن وكما يبدو في الجماعات الإسلامية المعاصرة بتمسكها بشعار «الحاكمية» من دون ترجمته إلى واقع معين بلغة الفقر وتوزيع الثروة أو سياسة الأجور أو ملكية الأرض والمصنع أو برامج الدراسة أو نوع التمثيل الشعبي ودرجته وكيفيته أو تحديد لأهل الحل والعقد على مستوى العصر.

أما التيار العلمي العلماني فإنه منعزل عن الجماهير ولم يتجاوز مناقشات الصالونات الفكرية.. لا تموت الجماهير في سبيله كما تستشهد في سبيل الله. وقد تتحرك الجماهير بشعاراته التي تعبر عن مطالبها الوطنية «الوفد» والاجتماعية «الناصرية» ولكنها لا تنزل إلى الشوارع أمام الدبابات لتُحصد بيران الرشاشات «الثورة الإسلامية في إيران». كما أنه منعزل عن ثقافة الجماهير التي لا تعي قوانين الكم والكيف ولا تفهم النفي ولا نفي النفي. إنما تتحرك الجماهير بالشواهد النقلية سواء من النصوص الدينية أو الأمثال العامة والسير الشعبية أو الشعارات القومية. ثقافة الجماهير مستمدة أساساً من تراثها القديم الحي فيها وليس من الغرب المنقول إليها. وبالتالي انعزل التيار أيضاً عن تاريخ الأمة وتراثها وثقافتها وماضيها وأصبح مجرد طلاء خارجي باهت، أو زرع بلا جذور لا ينتظر وقت الحصاد، تذروه الرياح وتعصف به الأعاصير. لم يحاول أحد حتى الآن العودة إلى الواقع وهو أبلغ من كل نظرية ثورية محكمة أو إلى الحس الشعبي

التلقائي الذي هو أقوى من أي تصور علمي تاريخي. إن حكمة الشعوب التاريخية هي رصيدها الثوري وليست نظريات الثورة العلمية التي هي في حقيقة الأمر مضادة للعلم لأنها بلا واقع حاضر وبلا رصيد تاريخي وبلا رؤية علمية لمكونات الواقع.

أما التيار الليبرالي فإنه بالرغم من شعبيته وإنجازاته العملية من أجل بناء الدولة الحديثة وتخطيطه للزراعة والصناعة والتجارة والتعليم وإنشاء عديد من مراكز البحث العلمي وتأسيس الجامعات فإن البداية لديه كانت الدولة، وكانت الإنجازات تتم باسم السلطة، وكانت الأولوية للرئاسة. فأصبح المثقفون كلهم موظفين في الدولة لا يستطيعون الخروج عليها. وانتهى الأمر في الثورات العسكرية الأخيرة وحتى قبلها إلى أن أصبحت الدولة أداة قمع للمعارضة أولاً ثم لباقي الشعب ثانياً. واستمدت سلطتها من العسكر دونما حاجة إلى جهاز الدولة، فالعسكر قادرون على كل شيء. ومن ثم انتهت الليبرالية على عكس ما بدأت منه، وبدل أن كانت الدولة تعبيراً عن العقد الاجتماعي أصبحت مهيمنة ومسيطرة على كل شيء. لم يحاول أحد من جيلنا تغيير هذا الموقف من الواقع والبداية منه دفاعاً عن حقوق المواطن وعن حرية القول والاعتقاد، والإصرار على استقلال الفكر وممارسة حق المعارضة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنصيحة في الدين، وإعلان كلمة الحق في وجه السلطان الجائر.

ما زال الواقع بصفته بعداً ثالثاً في موقفنا الحضاري غير محكم الرؤية، وما زالت التيارات الثلاثة الرئيسية في نهضتنا الحديثة مداخل حضارية للواقع وليست تنظيراً مباشراً له؛ لذلك كبا الإصلاح الذي يعني أساساً الإصلاح في الأرض ومقاومة الفساد فيها. إن التحدي الأساسي لجيلنا هو مواجهة قضايا العصر الرئيسية، تحرير الأرض من الغزو الاستعماري والاستيطان الصهيوني، إعادة توزيع الثروة ضد التفاوت الهائل في الدخول بين الأغنياء والفقراء، الدفاع عن الحريات ضد كل قوانين القهر وأساليب القمع، تحقيق الوحدة ضد شتى صنوف التجزئة، تحقيق التنمية الشاملة في مواجهة ظواهر التخلف، التأكيد على الهوية الذاتية ضد صنوف التغريب، وأخيراً تجنيد الجماهير وتحزيبها في مواجهة سلبيتها ولا مبالاتها وسكونها<sup>(١)</sup>.

### خامساً: خاتمة، الوعي التاريخي

إن «الموقف الحضاري» هو الأشمل والأعم على التيارات الرئيسية الثلاثة المتميزة في نهضتنا الحديثة منذ القرن الماضي. وعدم الوعي التاريخي به هو السبب في كبوة الإصلاح. وما زال الموقف الحضاري لم يتغير، ذو أبعاد ثلاثة: الموقف من القديم، والموقف من الغرب، والموقف من الواقع.

(١) انظر عرضاً تفصيلياً لقضايا العصر في: «التراث والعمل السياسي»، الرباط، ١٩٨٢، «موقفنا الحضاري»، عمان، ١٩٨٣، «الفكر الإسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي»، الكويت، ١٩٨٣.

إن الموقف الحضاري الآن بناء على الوعي التاريخي يقتضي أخذ موقف نقدي من القديم وليس الدفاع عن الغرب. ويقتضى ثالثاً أخذ موقف نقدي من الواقع وليس دفاعاً عن الواقع. كبا الإصلاح لأن الموقف الحضاري فيه كان الدفاع. ويمكن أن ينهض الإصلاح من جديد ويتحول إلى نهضة شاملة إذا ما تغير الموقف الحضاري من الدفاع إلى النقد، ومن الحماس إلى العلم، ومن الخطابة إلى التحليل، ومن الإنشاء إلى الخبر، ليست كبوة الإصلاح عيباً في الإصلاح؛ بل عيب في عدم تطوير الجيل الخامس له وإعادة صياغة مشروع الإصلاح طبقاً لظروف كل جيل.

## من الإصلاح إلى الإحياء



### مصائرُ مواردِ التفكير النهضوي الإسلامي

رضوان السيد\*

كثر الحديث في العقدين الماضيين عن إخفاق النهضة العربية، أو على الأقل إخفاق تيارات الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي. ويورد المتحدثون في هذا الأمر وذاك ظواهر وأسباباً واستخلاصات أوصلتهم إلى هذا الاستنتاج الكبير والمؤسي<sup>(١)</sup>. ولا أريدُ الإطالة هنا في عرض الآراء الموافقة والمعارضة لهذا الاتجاه أو ذاك، بل أريدُ الدخولَ في المسألة رأساً، وانطلاقاً من ثلاثة تساؤلاتٍ أو فرضيات:

**أولاً:** هل كان هناك «مشروعٌ» فكريٌّ للنهوض الديني / الثقافي في الحقبة المعروفة بعصر النهضة (١٨٣٠-١٩٣٥)؟ وأقصد بالمشروع في هذا السياق: الاستناد أو

\* كاتب ومفكر أكاديمي لبناني.

(١) هناك دراسات عديدة عن أسباب فشل النهضة، أو إخفاق مشروع النهضة، أو إخفاق الإصلاح الإسلامي. أما الدكتور وجيه كوثراني فيعتبر ذلك «أزمة»، ولا يرى قطيعةً بل تكاملاً؛ قارن بكتابه: مشروع النهوض العربي؛ دار الطليعة ببيروت، ١٩٩٥، ص ص ١١-٥٢. وانظر محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، مراجعة نقدية. بيروت ١٩٩٨.

الانطلاق من جانب النخب الثقافية والدينية، من وعي معين وإن يكن عاماً، ومن رؤية عامة للعالم، في مسائل رئيسية تتعلق بالدين والدولة والثقافة والمجتمع<sup>(١)</sup>.

**ثانياً:** ما هي الإشكالية، أو ما هو النموذج، الذي كانت تلك الاهتمامات تنطلق منه أو تتجه وتحتكم إليه، وكيف عولجت المسائل الأربع (الدولة والدين والثقافة والمجتمع) في ضوء النموذج أو ضمن تلك الاهتمامات في الحقبة المذكورة؟

**ثالثاً:** أين صارت موارث الحقبة القرنية تلك في الحقبة المعاصرة، أي في نصف القرن الأخير، أو ما هي مآلاتها في المسائل ذاتها، ولجهتين:

- **لجهة المفاهيم والإشكاليات والرؤى والنماذج.**
- **لجهة البدائل والخيارات والتطورات والتطويرات.**

في الواقع هذا السؤال لا يشغلني للمرة الأولى، وشأني في ذلك شأن أكثر المفكرين العرب في العقود الثلاثة الأخيرة. والذي دفعني ودفع غيري لهذا الانشغال، ليس الأسى على موارث النهضة في القرن التاسع عشر؛ بل التأزم المتفجر في المنظومة الثقافية والسياسية العربية الحاضرة، والمستمر منذ

(١) قارن عن مقولة «رؤية العالم» التي اصطنعها الألماني فلها م دلتاي: 1984. M. Kearny; World View. والدكتور أحمد أبو زيد (إشراف): رؤى العالم، تمهيدات نظرية. المركز القومي للبحوث الاجتماعية. القاهرة ١٩٩٣. وقد استخدمت هذا المنهج في دراساتي وبخاصة في: رؤية العالم في الفكر الإسلامي المعاصر، في كتاب: الصراع على الإسلام، بيروت ٢٠٠٨، ص ص ١٧٣-١٨٨.

السبعينيات من القرن العشرين<sup>(١)</sup>. ويتضح ذلك من العنوان الذي اخترته لهذه المدخلة، أي «من الإصلاح إلى الإحياء»، بمعنى أنني اعتبرت - نتيجة استقصاءٍ ناقصٍ ولكنه ممثل - أنّ إشكالية الفكر العربي الإسلامي الرئيسية في الأزمنة الحديثة يمكن نظمها أو تضمينها تحت عنوان الإصلاح أو التجديد، وأن إشكالية أو نموذج الفكر العربي الإسلامي في الأزمنة المعاصرة يمكن تضمينها تحت عنوان أو مفهوم «الإحياء». ولا شك أن التضمينين قاصران، لكنها فرضيةٌ اتخذتها أساساً للدراسة في الخمسة عشر عاماً الأخيرة. وهي تستند إلى أمرين اثنين: مراقبة التشكيلة الثقافية / السياسية في موضوعاتها وخطوطها الرئيسية؛ ومحاولة «النمذجة» على أساس الأكثر وروداً واهتماماً لدى العاملين الرئيسيين في المجالات الثقافية / الدينية والثقافية / الفكرية.

وما أعنيه من هذه المحترزات أو التحديدات أن التشكيل الثقافي الذي تتقاطع فيه في المديات الطويلة أنماط العيش، والإنتاج الثقافي، والتنظيمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ورؤية العالم والدور فيه، إنما يُعاد من خلال الوعي ترتيبُ أولوياته في كل حقبةٍ بالنظر إلى الاحتياجات والتحديات. ولكلا العاملين جدلياتٌ علائق داخلية وخارجية، يصعب معها تعيين العنصر أو العامل المحدد في المنظومة، أو لنقل إنّ العامل المحدد إنما هو التوجه العام أو الأولوية التي تتحرك صوبها النخب السياسية والثقافية في حقبةٍ معينة.

(١) حدث ذلك في كتابي: سياسات الإسلام المعاصر، بيروت ١٩٩٧، والصراع على الإسلام، بيروت ٢٠٠٥.

ولكي يكون الأمر أكثر وضوحاً نعودُ إلى المسألة الثانية، مسألة الإحياء الإسلامي ومعناه سواءً في بيئاته الأولى في القرن التاسع عشر، أو في بيئاته المستجدة في العقود الستة الأخيرة. فعندما أتحدث عن «الإحياء» اليوم لا أعني به الإحياء التراثي أو الاستعادة التراثية. فلذلك معنيّ تقني ما عُرف إلا في العقود الأخيرة، وله علاقة بالوعي من جانب الإسلاميين ومن جانب التحديثيين بأهمية التراث في الصراع الجاري على المجتمع والدولة. فعملياتُ إحياء التراث نظر إليها التحديثيون باعتبارها انتقاءً جدالياً لمصارعة التقليديين والإسلاميين بها، بينما رأى فيها السلفيون الجُدد وسيلةً لدعم منهجهم في التأصيل، والوقوف على أرضٍ صلبةٍ في عمليات التجاذب على المجتمع والدولة.

أما الذي أقصده بالإصلاح في حقبة النهضة؛ فأهمُّ معالمه هو الوعي الثقافي بالاستمرارية رغم ظهور التغير في توظيفات عناصر التشكيلة. فرافعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) عندما كان يؤول أو يعرف الحرية في الدستور والنظام السياسي الفرنسي بأنها العدل والإنصاف والانتصاف<sup>(١)</sup>، ما كان يفعل ذلك للافتقار إلى المصطلح المناسب وحسب، بل كان يتعمد الملاءمة والمقاربة لاستيعاب المتغيرات من ضمن شروط الانتماء. وخير الدين التونسي (١٨٢٢-١٨٨٩م) عندما كان يستنصر بكلام ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ/١٣٥١م) عن المصالح<sup>(٢)</sup> من أجل تسويغ إنشاء مؤسساتٍ جديدة؛ إنما كان يريد الحصول على

(١) رفاعة رافع الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية، الطبعة الثانية، مصر ١٩١٢، ص ١٨-١٩.

(٢) خير الدين التونسي، أقوم المسالك إلى معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، تونس ١٩٧٢، ص

مشروعية اعتناق الجديد، مع البقاء ضمن السياق العام. وليس الأمر على هذا النحو لدى الإحيائيين الذين عرفناهم في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. فهؤلاء حاولوا وضع نظام إسلامي من طريق التأصيل، في مواجهة ما اعتبروه غربةً وغرباً وانحرافاً. فإذا كان همُّ الإصلاحيين التواصُل مع العالم من ضمن الاستمرارية الحضارية والثقافية؛ فإنَّ الإحيائيين الجدد لا يريدون الاستيعاب بل الاستبعاد حفاظاً على الهوية والخصوصية والتميز<sup>(١)</sup>. فالشورى غير الديمقراطية، وحقوق الإنسان غير التكاليف الشرعية، والشريعة غير الفقه وغير القانون.. الخ. وهكذا فإن الإحياء لدى إصلاحيين القرن التاسع عشر كان هدفه تغليب وعي لا يستشعر الخطر من الجديد، بينما هدف الإحياء المعاصر الاستناد إلى وعي قويٍّ بهذا الخطر بالذات، من أجل الاستقلالية الذاتية، وحفظ الهوية. الفكرُ الأولُ فكرٌ انتماءٍ واستمرارية، والفكرُ الثانيُ فكرٌ هويةٍ وخصوصية وقطيعة. بيد أنَّ خلافات الفريقين التي تستند إلى رؤيةٍ مختلفةٍ، لا تعني اختلافهم على احتياجات وضرورات: تجديد الإسلام ودعوته، وتجديد فكرة الدولة ومؤسساتها. ولنعدُّ إلى ظهور هذين الهمَّين أو الإشكاليَّتين وتطورَاتهما.

إنَّ أول ما يمكن ملاحظته في التشكيل الذي برز في القرن التاسع عشر عودة الإسلام ورجالاته للاهتمام بالشأن العام والتأثير فيه. ويريد الدارسون الأوروبيون للتنظيمات العثمانية أن يعتبروا تدخلات العلماء وفتاويهم أدواتٍ

(١) قارن برضوان السيد، حركات الإسلام السياسي المعاصر؛ في كتابي: سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت ١٩٩٧، ص ١٨٤ وما بعدها. وعمَّار علي حسن، الخصوصية الثقافية في الخطاب الفكر الإسلامي المعاصر؛ مجلة المستقبل العربي/٦/٢٠٠٧، ص ص ٢٤-٤٢.

للتسوية والشرعية أمام الجمهور، وليس نتيجة وعي بضرورات التجديد الفكري والثقافي والمؤسسي<sup>(١)</sup>. وليس ذلك بالمنزع الذي يمكن إثباته. لكن لو تركنا هذه المسألة جانباً لبعض الوقت، والتفتنا إلى نجدٍ ومصر منذ أواسط القرن الثامن عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر، لوجدنا أنّ سلفي نجد بقيادة الشيخ محمد ابن عبد الوهّاب (١١١٥-١٢٠٦هـ/١٧٠٣-١٧٩٢م) دعموا قيام سلطةٍ سياسيةٍ جديدةٍ بعد أن كان ذلك خارج همّ العلماء والفقهاء أو قدرتهم لحوالي ثمانية قرون. فقد آذن ظهور الدولة السلطانية في عالم الإسلام، باستتباب ترتيبات طبقية وسلطوية وثقافية قسّمت المجتمعات الإسلامية إلى أرباب سيوفٍ وأرباب أقلام، فنحّت بذلك العلماء عن العناية بالشأن العام، وحوّلتهم إلى أرباب وظائف دينية، لا يتجاوزونها كما لا يتجاوزون التنافس في نطاقها إلى المجال العام. فحتى شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ/١٣٢٨م) داعية الاجتهاد والتغيير، ما فكّر في الاستبدال بالمماليك المتسلطين، بل أراد العمل على الإصلاح من خلالهم. ويذكر البديري الحلاق في مذكراته<sup>(٢)</sup> نموذجاً لابتعاد العلماء عن الشأن العام خلال العصر العثماني ضمن أحداث سنة ١١٦١هـ/١٧٤٨م مؤدّاه أن والي الشام أسعد باشا العظم دعا العلماء لتسلم إدارة المدينة بسبب سفره، فقالوا له، نحن أناسٌ منا

(١) قارن بألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، بيروت ١٩٧٧، ص ص ١٠١-١١٤، وأوريل هايد، موقف العلماء من الإصلاحات في عهدي سليم الثالث ومحمود الثاني؛ مجلة الاجتهاد، السنة الحادية عشرة، العدد ٤٥/٤٦، ص ص ١٥-٨٤.

(٢) أحمد البديري الحلاق، حوادث دمشق اليومية، تحقيق أحمد عزت عبد الكريم، القاهرة ١٩٥٩، ص ١١١. وقارن بأمثلة أخرى لدى خالد زيادة، كاتب السلطان حرفة الفقهاء والمثقفين، دار رياض الريس، بيروت ١٩٩١، ص ص ١٠٧-١١٢.

علماء، ومنا فقراء، ومنا مدرّسون... فلا نصلح لتولي الأمر والنهي، وإنما أعيان الشام القبوقول (أي الإنكشارية)! فدعا رؤساء الإنكشارية وولاهم! لذلك فإنّ الجديد في دعوة محمد بن عبد الوهّاب ذهابه إلى أنّ الإصلاح الديني والدينيوي يحصّل عن طريق سلطةٍ جديدةٍ، يعتبرُ هو نفسه منخرطاً فيها ومشاركاً في المسؤولية من باب الإرشاد والتوجيه والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أمّا في مصر فقد ذهب الشيخ حسن العطار (١٧٦٦-١٨٣٥) بعد التجربة مع الغزو الفرنسي لمصر (١٧٩٩-١٨٠١م) إلى أن البلاد لا بد أن تتغيّر أحوالها<sup>(١)</sup>. وأوضح تلميذه رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) معنى ذلك عندما أسّس التغيير على الوعي بالمنافع العمومية أو ما نسّميه اليوم المصلحة العامة<sup>(٢)</sup>. والعمل من ضمن المصلحة العامة هو شأن الجمهور والعلماء كما هو شأن ولاة الأمر. وهكذا فإن العلماء معنيون بالشأن العام والعمل العام، وباسم الإسلام. وهذا وعيٌ جديدٌ دفع محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) إلى المشاركة في الثورة العربية عام ١٨٨٢م، كما دفع جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧م) للدعوة إلى التغيير والثورة. ثم إنّ سلفيي الشام ما لبثوا أن دخلوا السياسة من باب الاجتهاد، حين مهّدوا للفكرة العربية لمواجهة الطورانية، وللالتفاف فيما بعد حول الملك عبد العزيز<sup>(٣)</sup>.

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع ٢/٢٢٥-٢٢٦. وقارن بعلي مبارك، الخطط التوفيقية، ٤/٣٨.  
 (٢) مناهج الألباب المصرية، مرجع سابق، ص ٢٦-٢٨. وقارن بمحمود فهمي حجازي، أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٤٢-٤٥.  
 (٣) قارن بـ د. كومينز (Commins)، الإصلاح الإسلامي، ترجمة مجيد الراصي، دمشق، ١٩٩٩، ص ٤٢-٦١.

فإذا كان التسوية الإسلامي للتغيير أدواتياً لدى خير الدين التونسي (١٨٢٢-١٨٨٩م) وبعض علماء التنظيمات<sup>(١)</sup>؛ فإنه لم يكن كذلك لدى كثرةٍ كاثرةٍ من الإصلاحيين والسلفيين الذين رأوا أنّ من ضمن مهامهم إقناع الجمهور بالتغيير، كما أنهم ما لبثوا أن وجدوا الإطار لذلك في فقه المقاصد للشاطبي (ت. بعد ٧٩٠هـ / ١٣٧٧م)، الذي عنى بالنسبة لهم إدخال الدنيا الحديثة كلّها تحت عباءة الإسلام، وإزالة الفوارق والفواصل بين الشائين الديني والديني في التفكير وفي التدبير<sup>(٢)</sup>.

ولقد أدّى الوعي الجديد لفئاتٍ من العلماء، بدور الإسلام في الشأن العام إلى حيويةٍ شديدةٍ حتى لدى التقليديين منهم، فكان من ضمن الحركة الجديدة إقرار التنظيمات رغم بعض التذمّر من صغار رجال الدين. كما كان من ضمنها انبعثت أبعاد ثقافيةٍ وسياسيةٍ لمفاهيم ومصطلحاتٍ وسيطة مثل الشورى والمصلحة والعدل والحرية والأمة والوطن. بل إنّ علماء تقليديين ما كانوا يقولون بالاجتهاد بوضوح دخلوا في عملية تقنين بعض أبواب الفقه الإسلامي، وكانت ثمرة ذلك ظهور مجلة الأحكام العدلية العثمانية، التي ما تزال عملاً نافعاً بكل المقاييس<sup>(٣)</sup>.

(١) قارن بمصطفى النيفر، خير الدين التونسي: حسن الإدارة أم دولة حديثة؟ بمجلة الاجتهاد، عدد ١٦/١٧. ص ١١-٦٢، وخالد زيادة، العلماء وتجربة التنظيمات في القرن التاسع عشر؛ بمجلة الاجتهاد، السنة الثانية، عدد ٥، ١٩٨٩، ص ١٨٩-٢١٢.

(٢) قارن برضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٤٤-٢٤٦، ومحمد جمال باروت، وأحمد الريسوني، الاجتهاد، النص، الواقع، المصلحة، دمشق ٢٠٠٠، ص ١٠٦-١١٦.

(٣) قارن برضوان السيد، المصطلح السياسي العربي الحديث؛ في: سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ٤٩-٧٦.

وهكذا انغمس العلماء المسلمون، من الاتجاه الإصلاحى، وطوال سبعة عقود، في كتاباتٍ وممارساتٍ مراجعةٍ وملاءمةٍ للمصطلحات والمفاهيم والأدوار والمهّمات، أدخلتهم وأدخلت الإسلام في ثوبه الجديد في خضم عمليات التغيير الزاخرة في الفكر والمجتمع والدولة. ولذلك فإنّ التشكل الثقافى الذى تبلورت معالمه فى العقدين الأولين من القرن العشرين، والذين جرت محاولات للعودة إليه فى تسعينيات القرن العشرين، كان حافلاً بالنتائج الإسلامية، وبالصورة الجديدة للمفكر الإسلامى عن دوره ومهّماته وأماله، ووجوه قوته وقصوره.

والواقع أنّ هذا العرض المختلف لإسهامات المثقفين المسلمين فى تشكيل الثقافة الجديدة للمجتمعات العربية الإسلامية، يبدو غريباً اليوم، لثلاثة أسباب: العروض الحديثة والمعاصرة لتاريخ الفكر العربى فيما عُرف بعصر النهضة، والذى تُخضعه لثنائية: حداثة/ تقليد، وهجمات الإحيائيين الإسلاميين المعاصرين على إصلاحى القرن التاسع عشر والعشرين. والسبب الثالثُ القصورُ الذى ظهر فى المشروع الإصلاحى فحال دون الملاءمة بين أولوية التقدم، ومطالب الحداثة الاجتماعية والسياسية. فالإحيائيون المعاصرون يصمون المشروعَ الإصلاحى بأنه كان مشروعاً للتغريب الثقافى أفكاراً وأشخاصاً. وبذلك يضعون نتاجاته كلّها تحت مجهر النقد والإدانة. أمّا المؤرخون لمجريات وحركات الفكر الإسلامى فى تلك الحقبة؛ فإنهم يحصرون نتاجاته فى مكافحة التقليد، دونما اهتمام كبيرٍ بإنجازاته فى مجال توليد المفاهيم، والإصغاء لمطالب التقدم الاجتماعى والاقتصادى

والعلمي والتربوي. وبذلك يتبنون صورةً عن الإسلام تتوافق والتقليد الذي كافحه الإصلاحيون والسلفيون الأوائل، فيبدو الإصلاحيون لديهم مثلما بدوا لدى الإحيائيين الجدد قليلي الدين، ومتغرين أيضاً<sup>(١)</sup>. فالذي يتجاهله المؤرخون التحديثيون أن الإصلاحيين كانوا يملكون إيماناً عميقاً بالإسلام وقدرته في قيمه الأصيلة ليس على استيعاب عمليات التقدم وحسب، بل وقدرته الفائقة أيضاً على المشاركة في توليدها وصنعها. وقد كانت هناك تفرقة واضحة في أذهان بعضهم بين ضرورات التقدم، ونوافل الحداثة، وإن لم يطرّد ذلك. فجمال الدين الأفغاني داعية التغيير والتجديد، حمل على الدهريين (أتباع مذهب دارون في النشوء والارتقاء) لا لشيء إلا لأنه رأى أن تعدية قوانين ذلك المذهب إلى الشأن الاجتماعي والسياسي، مضرّة بأديان الناس وأخلاقهم. وحسين المرصفي (١٨٨٩م) داعية تجديد المفاهيم، يقول عن العروض العربية للداروينية ما يلي: «.. ومنها التفلسف البارد كما تضمنته مقالات قلّد بها بعض بعضاً في تخيل أولية الإنسان، واستحسان تلك الحال وتسميتها حرية...». ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) أنكر على فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢م) قياسه الأوضاع الإسلامية على الأوضاع الأوروبية في العصور الوسطى، للوصول إلى تنحية

(١) هذه أطروحة نيكي كيدي وإيلي خضوري وسيلفيا حاييموبرنارد لويس وآخرين. وقارن بالبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق.

الإسلام عن الشأن العام في مطلع القرن العشرين. ثم إن محمد عبده نفسه كان متردداً أمام الحداثة السياسية لصالح تدرُّج لا يصدِّمُ السلطات أو المجتمع<sup>(١)</sup>.

بيد أن الإصلاحيين والسلفيين على حد سواء اندفعوا اندفاعاً قوياً في مكافحة التقليد وأرباب المذاهب إلى حدود القطيعة. كما أنهم اندفعوا في مكافحة الاستبداد إلى حدود اعتبار الدستور من تعاليم القرآن. وفي الوقت نفسه قدّموا جانب الحداثة السياسية على المسألة الوطنية بطريقةٍ وضعتهم أحياناً في مواجهةٍ مع الوطنيين والمناضلين ضد الاستعمار، باعتبار اختلاف الأولويات. على أنَّهُمَّ وجوه قصورهم البقاء في استخدام فقه المقاصد في نطاق العموميات، وعدم القدرة على إيضاح جدليات العلاقة بين مقاصد الشريعة ونصوصها، أو بينها وبين مصادر الاستنباط لدى أرباب المذاهب. فبدا اللجوء إلى المقاصد أحياناً تهرباً من النصوص أو الحكم الشرعي، وكان ذلك من بين أسباب الافتراق بينهم وبين السلفيين منذ الثلاثينيات.

ولذلك فإنه أمام تحديات العشرينيات وجد الإصلاحيون أنفسهم وحيدين؛ فالتحديثيون اكتفوا بالدستور وبالحدثة السياسية والاجتماعية، فدعموا إنشاء الدول الوطنية أو القطرية المعادية للإسلام أو المحايدة إزاءه، والتقليديون ازدادوا اقتناعاً بعدم الاستجابة لإغواء الإصلاح واللامذهبية، والسلفيون تعزّزوا بظهور

(١) حسين المرصفي، رسالة الكلم الثمان، تحقيق خالد زيادة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٦٠-٦١، ومحمد عبده، الإسلام والرد على منتقديه، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، وألبرت حوراني، الفكر العربي، مرجع سابق، ص ١٧٨-١٧٩، ١٩٣-١٩٦. وانظر فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، بيروت، ١٩٧٩.

الدولة الجديدة في الجزيرة العربية، لينهمكوا في جدالٍ لا ينتهي مع الإسلام التقليدي وتحليلاته الشعبية.

على أن تراجع الاتجاهات الإصلاحية تدريجيًا منذ العشرينيات، قلَّ من قدّر إسهامات الإصلاح الإسلامي في التشكيل الثقافي العربي الحديث كما تجلّت الإسهامات الإصلاحية في: تلك النقاشات الغنية عن علاقات الإسلام بالعلم والحداثة العلمية والنظريات العلمية حتى غير الثابت منها - وتلك النقاشات والكتابات حول المدنية والتمدن والعمران، وقضايا المرأة والإنسان، والعلائق بالحضارة الحديثة وقيمها - وتلك الكتابات عن حضارة الإسلام وقيمه الحضارية الأصيلة التي لا تتلاقى مع قيم العدالة والحرية والتقدم وحسب، بل إنها تحفز عليها، وتتجنب مزالقتها واندفاعاتها بالنظام الأخلاقي السامي الذي يشكّل سقفًا لها وهدفًا - وتلك الكتابات عن المنافع العمومية وعن التنظيمات أو كيف يتجلى الوعي بالشأن العام في مؤسساتٍ لدولةٍ حديثة - وتلك الكتابات الجدالية أخيرًا في مواجهة التقليد، وفي ضرورات تجديد دعوة الإسلام وفقهه، وفي العمل على عصنة الفقه الإسلامي في علائقه بالمشكلات العصرية، وفي منافسته للقوانين الحديثة، والمنظومات الطالعة في القيم الأخلاقية، وحقوق الإنسان.

وهكذا ما ظهر الصراع باعتباره صراعًا على المجتمع والدولة إلا عندما بدأت معالم الدولة الوطنية بالتبلور في حقبة ما بين الحربين؛ إذ إنّ الجدال الثقافي قبل الحرب الأولى إنما كان يدور على مستويين، مستوى ماهية الإسلام، في مواجهة

التقليد الفقهي، ومظاهر الإسلام الشعبي - ومستوى صورة الإسلام ودوره، في مواجهة السياسات الاستعمارية، والصور النمطية الأوروبية عن الإسلام والمسلمين، وبناء المشروع السياسي الجديد. ومن الواضح أنّ المستوى الأول كان يعني وقوف الإصلاحيين والسلفيين ضد التخلف، والتواكل، والطرقية، وفي صفّ الاجتهاد والتجديد ونقد الأوضاع السائدة من أجل الإصلاح والتغيير. أما المستوى الثاني فكان يعني من جهة دفاعاً عن قيم الإسلام الأصلية، ومن جهة ثانية انتصاراً للمشتركات الحضارية والثقافية والسياسية، التي تؤسس لدولة جديدة، ومجتمعٍ ناهض.

وتغير الموقف تغيراً جذرياً مع اتجاه الأتاتوركيين إلى إزاحة الإسلام بكل تياراته من حيز التأثير والفعل، ليس في الدولة والشأن العام فقط، بل وفي المجتمع أيضاً؛ لذلك بدت كتابات علي عبد الرازق، وطه حسين، وسلامه موسى، وإسماعيل مظهر، وأحمد لطفي السيد، التي تكتسح النص أو العرف، بمنزلة القطيعة مع الإصلاحيين بالذات، لصالح حداثة سياسية وثقافية تتلاءم مع متطلبات الدولة الوطنية، وتضع نهايةً لكل محاولات التجديد في نطاق الاستمرارية.

كان الإصلاحيون قد عملوا طويلاً من أجل مكافحة الاستبداد بوضع الدساتير التي تحدّد صلاحيات الحاكم، وتجعل من الشورى أساساً للنظام البرلماني، وفهموا أن هذا المسار يُفضي إلى قيام ما يشبه الملكية الدستورية في

الأنظمة الملكية الغربية. أمّا الأتاتوركليون فقد وضعوا «سلطة الأمة» في مواجهة الخلافة، وجاء علي عبد الرازق قائلاً إنه لا علاقة للخلافة ولا لأيّ نظامٍ سياسيٍ آخر بالإسلام. وفي الفترة نفسها أقبل طه حسين وأحمد لطفي السيد على ترجمة كتبٍ يونانيةٍ (عن الفرنسية) باعتبار الديمقراطية اليونانية ( التي هي أساس الديمقراطيات الحديثة في الوعي الأوروبي!) بديلاً محتملاً لسياسات الشورى الإسلامية. واعتبر عبد الرحمن الشهبندر أنّ الحلَّ الأتاتوركّيّ هو الأفضل للدولة القومية العربية<sup>(١)</sup>.

وكان الإصلاحيون قد وقفوا موقف المتشكك ليس من العلم الحديث، بل من الداروينية الاجتماعية والسياسية، فجاء سلامه موسى وإسماعيل مظهر وشبلي شمّيل، ليقولوا إن الحتمية التطورية في البيولوجيا، تفرض حتمية مماثلة في المجتمع والدولة والحياة الإنسانية والاجتماعية.

وكان الإصلاحيون والسلفيون قد ذهبوا إلى أنّ العروبة يمكن أن تكون بديلاً عن السلطة العثمانية ذات المنحى الطوراني، لأنها الأقدَرُ على التلاؤم والتناغم مع الإسلام الذي يشكل عقيدة الأمة، ويتأسس عليه اجتماعها؛ فتوصل مثقفو الدولة الوطنية البازغة لاعتبار الدين عنصراً واحداً من عناصر تكون الأمم، وهو ليس المقوّم الأول، كما ذهب لذلك السلفيون، وأكثر الإصلاحيين.

(١) قارن بوجيه كوثراني، الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية، بيروت، ١٩٩٦.

وكان الإصلاحيون والسلفيون قد ذهبوا إلى أن الشريعة الإسلامية صالحةٌ لكل زمانٍ ومكانٍ، بالاجتهاد والتجديد من جهة، وبالإصغاء إلى فلسفتها ومقاصدها من جهة ثانية. ولذلك رأوا أنه يمكن أحياناً بالتنظيم والتقنين الحديثين الاستفادة من الثروة الفقهية الهائلة (مثلما حدث في مجلة الأحكام العدلية)، كما يمكن أحياناً أخرى بالتوفيق والملاءمة التوصل لصياغة قوانين مدنية شاملة. أما التحديثيون فقد رأوا أن تطورات المسائل منذ منتصف القرن التاسع عشر من النواحي الإدارية والسياسية والثقافية، تضع الميراث الفقهي الإسلامي وراء ظهورنا، باستثناء مجال الأحوال الشخصية، لشدة تمسك المسلمين به.

وليس بالوسع اليوم، وبعد انقضاء أكثر من نصف قرنٍ على القطيعة مع الإصلاحية الإسلامية من جانب التحديثيين، ثم من جانب الإحيائيين الإسلاميين، التفريقُ بين المصادفة، والوعي القاصد، في محاولات التحديثيين تلك. لكنَّ الأحداث السياسية، والثقافية، التي توالى منذ عشرينيات القرن العشرين، ولَّدت إحساساً لدى فئاتٍ واسعة من المتدينين المسلمين، أنَّ هناك توجهاً يدعمه المستعمرون الأوروبيون لإخراج الإسلام من الدولة والمجتمع والثقافة. وكان هذا الانطباع العام وراء انفكك التحالف بين السلفيين والإصلاحيين من جهة، وفقدان الإصلاحيين لحماسهم واندفاعتهم ونفوذهم لصالح فئاتٍ جديدةٍ همَّها صَوْنُ الهوية والدفاع عنها، من جهةٍ ثانية.

لقد انهمك بعض السلفيين والتقليديين والطلّعين الجدد في مجادلاتٍ وحملاتٍ متبادلةٍ مع التحديثيين ونتاجاتهم في الثقافة والسياسة والاجتماع. واتخذت تلك المجادلات طابع الصراع على الدولة والمجتمع. بيد أن الملاحظ أن البدائل التي كان المُجادلون الإسلاميون يعرضونها جاءت في البداية لصالح التقليد الإسلامي، الذي كان في طريقه للانقضاء في الحقيقة، تحت وطأة ضربات الإصلاحيين والسلفيين طوال ما يقربُ من قرنٍ من الزمان. فقد دافع هؤلاء عن الخلافة ودعوا لإعادتها باعتبارها جزءاً من مقدّسات الإسلام، وإن ظلوا مصرين على مدنية نظام الحكم في الإسلام. ودافعوا عن أوضاع المرأة الإسلامية ورأوا أنها أفضل بكثيرٍ من أوضاع المرأة الأوروبية. واستنكروا النزوع العصبي والعنصري الذي تقوم عليه الدول الحديثة، ورأوا ضرورة الاستناد في المجتمعات الإسلامية إلى فكرة الأمة وممارساتها. وقارنوا بين النظم الإسلامية في صدر الإسلام، والنظم الأوروبية الحديثة، وتوصلوا إلى أن النظم الإسلامية أفضل بما لا يقاس<sup>(١)</sup>.

بيد أن أهمَّ ما حدث في هذه المرحلة الجدالية التي انتهت في الأربعينيات من القرن العشرين ظهور الجمعيات والهيئات الإسلامية التي تحمل وعي الهوية، والوعي الإحيائي في سائر ديار الإسلام: مثل الجماعة الإسلامية بالهند، وجماعة الإخوان المسلمين، والشبان المسلمين، والجمعية الشرعية بمصر، والشبيبة الإسلامية، والكشاف المسلم، في بلاد الشام والعراق. وقد طوّر مثقفو

(١) قارن بفهمي جدعان، أُسس التقدم عند مفكري الإسلام، بيروت، ١٩٧٩، ص ص ٢١٦-٣٠٩ ورضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر، مرجع سابق، ص ص ١٥٨-١٦٣.

هذه الحركات الإحيائية وعياً منفصلاً عن الدولة الوطنية، وعن أصلها الغربي، وكذلك عن التقليديين المسلمين، وعن الإصلاحية الإسلامية المتجهة إلى الاختفاء والزوال. ومع أنّ الجدالات مع الغرب والمتغربين استمرت في الثقافة؛ فإنّ الإسلاميين الجدد اتجهوا لاستعادة الدولة والمجتمع من أيدي المتغربين من وجهة نظرهم، بالنضال. وكان ذلك معنى صدام الإسلاميين الباكستانيين، والمصريين، والسوريين، مع الأنظمة السائدة في بلدانهم في الخمسينيات والستينيات.

بيد أن أهم ظواهر الستينيات اتجاه النموذج الإسلامي البديل إلى الاكتمال: الحاكمية لإزالة الجاهلية، والعمل على استعادة الإسلام لزمّام المبادرة بالكفاح من أجل إقامة الدولة الإسلامية التي تطبق الشريعة، فيستعيد المجتمع بعد الدولة أو عن طريقها هويته وأبعاده الإسلامية بعيداً عن عدمية التحديثيين، وتخاذل وتغرب الإصلاحيين.

اعتمد الإحيائيون نهج التأسيس، الذي يتجاوز دعوة السلفيين للاجتهاد، إلى تأسيس المفاهيم على القرآن والسنة، والاحتكام إليهما بشكل مباشر في تأمل الظواهر الجديدة في عالم الإسلام والعالم. ومع أنّ ممارساتهم السياسية في المعارضة، وفي الدولة، لا تبدو مختلفة عن ممارسات الأنظمة في العالم المعاصر كثيراً؛ فإنهم أحدثوا ولا شك فرقاً على المستوى الثقافي، ومستوى وعي الجمهور. فهناك اليوم مئات الكتب والنشرات من جانب الإحيائيين، تشرّح نموذجهم أو

نظامهم أو برنامجهم في كل المجالات. وهناك من مرحلة أقدم أثار جدالية كثيرة مع الغرب والمتغربين<sup>(١)</sup>.

أما على مستوى الجمهور؛ فقد أسهموا إلى جانب عوامل أخرى، في انتشار ظواهر الصحة الإسلامية ذات الأبعاد الشعائرية والرمزية.

بدأت الإحيائية الإسلامية إذن باعتبارها ردّة فعلٍ على المتغيرات في التشكيل الثقافي للدولة والمجتمع. وقد تمكنت - بفضل نضاليتها - من التعبير عن احتياجات وأشواق فئات اجتماعية واسعة، وشريحة لا بأس بها من المثقفين. ومع أنها تملك اليوم إلى جانب المشروع السياسي، مشروعًا اجتماعيًا ذا أبعاد ثقافية وأخلاقية بارزة؛ فإنّ الاستناد فيه إلى الهوية والخصوصية، أفضى إلى خصوماتٍ تحولت إلى انقسامٍ ليس بين المسلمين وغيرهم وحسب، بل وفي داخل المجتمعات العربية الإسلامية كذلك.

وتختلف أنظار الدارسين في تأمل إمكانات ومستقبل التشكيلات والمنظومات الثقافية في حقبة معينة. فهناك من ينظر إلى التشكيل أو المنظومة من حيث تلاؤم عناصرها ومكوناتها، وطرائق اشتغالها. وهناك من ينظر في قدرات وإمكانات المنظومات من وجهة رؤيتها للعالم، وبالتالي الأدوار والآفاق التي تراها لنفسها في الحاضر والمستقبل. والواقع أن التشكيل الثقافي العربي

(١) قارن على سبيل المثال بـ Armando Salvatore، 'Islam and the Political Discourse of Modernity'، Ithaca

شهد منذ أربعينيات القرن العشرين صراعاتٍ عنيفةً بين التحديثيين الذين تعملقوا مع الدولة الوطنية الصاعدة والإحيائيين الذين تعملقوا في مواجهتها في سائر المجالات. وقد بلغ ذلك الصراع إحدى ذراه في عقدي الستينيات والسبعينيات، عندما سادت ضمن التيارات التحديثية أيديولوجيات اليسار، التي صار همُّها إخراج الإسلام والفكر الإسلامي من حلبة الصراع، لصالح ثقافةٍ تقدميةٍ تتخطى ما اعتبرته أفكار وهوامات الرجعية الدينية، والبورجوازية الصغيرة. وقد تركّز الصراع الثقافي في ذينك العقدين (الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين) في نقطتين ظاهرتين: ضرورة الفصل والفصم بين العروبة والإسلام، والانتقائية التراثية. بدأ العمل على الأمر الأول (الفصل بين العروبة والإسلام) من جانب القوميّين التحديثيين، الذين أرادوا نظريةً قوميةً علمانيةً تشبه الأيديولوجيات القومية الأوروبية. ثم جاء اليساريون والقوميون المتحولون إلى اليسار، ليوضحوا أنّ هذا الصراع ليس صراعاً ثقافياً في الحقيقة، بل هو صراع بين الحداثة والتقليد، والتقدم والرجعية، وصراع من أجل الخيلولة بين الدين وتغوُّله على الدولة الوطنية. وقد أجاب الإحيائيون على ذلك بالحملة على العروبة أو الفكرة القومية التي يريد سائر الأطراف إلباسها لبوساً ماركسيّاً. وبذلك سقطت في حلبة الصراع أطروحة الإصلاحيين حول الاستمرارية المتمثلة في العروبة الإسلامية، التي أرادوها أن تخلف الإسلامية العثمانية.

أما الانتقائية التراثية فقد حمل لواءها القوميون التحديثيون لانتراع الإسلام من يدي الإحيائيين الإسلاميين، وإعادة تأويله تاريخياً بحيث لا يظل سلاحاً في أيدي خصومهم يؤثرون به على الجمهور، ويستخدمونه في الصراع على المجتمع والدولة. وتجلّى ذلك في إبراز كتبٍ وشخصياتٍ وأحداثٍ وثوراتٍ في التاريخ الإسلامي، توضّح - من وجهة نظرهم - أنّ في الإسلام اتجاهين منذ ظهوره: اتجاه التقدم الذي قادته فرقٌ إسلاميةٌ وإثنياتٌ وشخصيات، واتجاه الجمود والرجعية، الذي حمّله أشخاصٌ، وحملته تيارات فكرية، وحملته السلطات التي حوّلت الخلافة إلى مُلكٍ عضوض<sup>(١)</sup>. وردّ على هذا الفريق السلفيون من بين الإحيائيين بنشر آلاف النصوص من كتب العقيدة والسنة، والتي تُظهر أنّ لدى الإسلام مشروعاً ناجزاً وامتكاملاً منذ لحظة ظهوره، وقد تكرر عرضه آلاف المرات، وبأشكالٍ شبه واحدة، منذ عصور الإسلام الأولى. وبذلك حلّت محلّ أطروحة التجديد والاجتهاد أطروحة الاتباع في مواجهة الجاهلية والابتداع. فضُربت أيضاً في حمأة الصراع التوجهات التجديدية والمقاصدية والاجتهادية التي كان الإصلاحيون يحملونها، ويؤسسون انطلاقاً منها لمشاركة الإسلام في تجاوز التخلف، وصنع التقدم.

وظهرت نتائج الصراع في ثمانينيات القرن المنقضي، عندما بدا كأنما هناك ثقافتان، بل ومجتمعان، في أكثر بلدان الوطن العربي. لقد سمّى مالكولم

(١) كتب حسين مروة وأحمد عباس صالح وأدونيس وطيب تيزيني وفيصل السامر وحسين قاسم العزيز وأحمد علي.. الخ.

كير M. Kerr تلك الحقة الصراعية، حقة الحرب الباردة العربية<sup>(١)</sup>. فالصراعات الثقافية ما كانت تجري في فراغ، بل كانت تعبّر عن أزمة المشروع العربي للدولة، وللمجتمع الجديد؛ نتيجة الاصطفاف أو الانقسام أو الاستتباع في الحرب الباردة بين الجبّارين آنذاك، والعجز أمام إسرائيل، وتراجع جهود التنمية وثمارها. وقد ولّد أطروحات ثقافية متشردمة ومتأزمة؛ بحيث يبدو بأول النظر أنّ جهود المثقفين العرب لما يزيد على القرن من الزمان، ما أفضت إلى ظهور ثقافةٍ عربيةٍ متلائمة العناصر، متقاربة التطلعات.

بيد أنّ تأمل التشكيلة الثقافية العربية من وجهة نظر «رؤية العالم» يُظهرنا على حقيقة مؤدّها أن بنية الفكر العربي المعاصر على اختلاف تياراته وفرقه تميزت جميعاً بالعقائدية والانشقاقية ووعي القطيعة مع الماضي والعالم<sup>(٢)</sup>. ولا يعني هذا أن ذلك وحده كان علة التشردم والتأزم، بل الأحرى القول إنّ الإشكالية مردّها إلى «رؤية العالم» بالذات. وما أعنيه برؤية العالم، ووعي الثقافة العربية لذاتها واهتماماتها ودورها، وإمكاناتها الحاضرة والمستقبلية. وهنا يختلف القوميون واليساريون والإسلاميون في الأساس، وإن تفاوتوا في الحدة والدرجة. وهؤلاء جميعاً يختلفون مع الإصلاحيين النهضويين، وإن اختلفت درجات القطيعة. فالعالم في الأطروحة التأسيسية للقوميين ينقسم إلى مستعمرين ومستعمرين،

(١) مالكولم كير، الحرب العربية الباردة ١٩٥٨-١٩٦٨، (١٩٧٢).

(٢) ألخص فيما يلي نتائج دراسة لي بعنوان: «الإسلاميون والعملة، العالم في مرآة الهوية»؛ في: الصراع على الإسلام، مرجع سابق، ص ص ١٤٩-١٧١.

وهدف القوميين الإرادة المستقلة، والدولة المستقلة، والتنمية المستقلة. وهو ينقسم إذا بسطناه لدى اليساريين إلى إمبرياليين ومستتبّعين، والهدف هو الخروج من الهيمنة والاستتباع. وهو لدى الإسلاميين، أعني العالم، منقسم إلى مستكبرين ومستضعفين، وإلى جاهلية وإيمان.. إلخ والهدف هو التحرر من طاغوت الجاهلية وكفرها أو شركها، وإقامة دولة الإسلام.

ولقد كان من نتائج هذه الرؤية أو الرؤى، أطروحة الدولة القومية الواحدة لدى القوميين العرب، والحتمية الاشتراكية لدى اليساريين، و«الحل الإسلامي» لدى الإحيائيين من جماعات الإسلام السياسي. وكل تلك الأطروحات تفترض مواجهة مع بعض العالم أو كله، وفي شتى المجالات، وفي مقدّماتها المجال الثقافي<sup>(١)</sup>. وقد اتخذت هذه المواجهة أشكالاً شتى في العقود الأربعة الأخيرة. أمّا الاسم الجديد لعدوّ الجميع في العقد الأخير فهو العولمة، بما تعنيه لدى القوميين من تهديد للسيادة القومية، ولدى اليساريين من رأسمالية جشعة، ولدى الإسلاميين من دنيوية أو علمانية تتأله أو تتدهر<sup>(٢)</sup>.

(١) قارن بالدراسات التالية؛ قسطنطين زريق، في معركة الحضارة (١٩٦٤)، وحسين مؤنس، الحضارة (١٩٧٧)، ونظرية الثقافة (مجموعة من الكتاب، ١٩٩٧)، ومايكل كاديرس، لماذا يفرد الإنسان بالثقافة (١٩٩٨)، وكتابي: الصراع على الإسلام، ص ص ١٢١-١٤٧.

(٢) قارن بجون توملينسون، العولمة والثقافة، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد. سلسلة عالم المعرفة. الكويت، ٢٠٠٨، وأمارتيا صن، الهوية والعنف، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة. الكويت، ٢٠٠٨، ويوسف القرضاوي، خطابنا الإسلامي في عصر العولمة. القاهرة، ٢٠٠٤. وانظر أعمال مؤتمر العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت، ١٩٩٨.

وهكذا فإنَّ التأزمَ الظاهر، في التشكييلة الثقافية العربية، لا يعود إلى انقسامها إلى تياراتٍ متصارعةٍ وحسب؛ بل علتهُ إشكاليةٌ رؤيتها للعالم، التي كان الانقسامُ والتشردُّمُ من نتائجها.

فالاستنتاجُ الأولُ أنَّ الإشكاليةَ غيرت من الإصلاح الديني والثقافي والسياسي، إلى الإحياء الديني والثقافي والسياسي. وأنَّ ذلك ناجمٌ عن تغيرِ الإشكالية أو «رؤية العالم»<sup>(١)</sup>، من «التقدم» من خلال التواصل مع التجربة العالمية الحديثة والاستمرارية في الوقت نفسه؛ إلى «صون الهوية»، واعتماد منهج «التأصيل» لبلوغ «الإحياء» الرمزي والعقدي والشعائري، القاطع مع الذات الجمعية، ومع العالم.

أما الاستنتاج الثاني فهو أنَّ الأبعاد الإسلامية في التشكييلة الثقافية العربية في العقود الأخيرة لم تزد أو تَسُدَّ مقارنةً بالمرحلة السابقة، بل إنها اتخذت تأويلاتٍ ومدلولاتٍ ووظائف جديدة كما حققت انتشاراً أوسع لدى الجمهور لعدة عوامل وأسباب في حين كانت منحصرةً في حقبة الإصلاحيين في نطاق الثقافة الفصيحة إذا صح التعبير.

والاستنتاج الثالث أنَّ هذه الرؤية الصراعية للعالم إنما استعلت نتيجةً للقطيعة التي أجزها القوميون العقائديون والاندماجيون، واليساريون- مع

(١) انظر تلخيص محمد أحمد غنيم لكتاب مايكل كيرني عن رؤية العالم؛ في: رؤى العالم، إشراف أحمد أبو زيد، مرجع سابق، ص ص ١٣٩-١٨١.

الأبعاد الليبرالية للتشكيل الثقافي في الستينيات، ونتيجةً للقطيعة التي أنجزها الإسلاميون الإحيائيون مع تواصلات الإصلاحيين، ونضالاتهم ضدُّ ثنائية: شرق / غرب، في الستينيات والسبعينيات.

بين يدينا إذن حقيقةٌ واقعةٌ مؤدّاهَا أنّ الأطروحات الإصلاحية في القرن التاسع عشر والثالث الأول من القرن العشرين، وسواءً اعتبرناها مشروعاً<sup>(١)</sup> أم لا، قد حدثت قطيعةٌ معها من جانب الإحيائيين الإسلاميين بالمنهج التأصيلي، وبنزوع الهوية والخصوصية والطهورية، والذي أفضى إلى «الحلّ الإسلامي» في المجتمع والدولة - كما جرى تجاوزها من جانب التحديثيين العلمانيين والقوميين واليساريين تحت عنوان «اجتراح الحداثة».

أمّا الميراثُ الضخمُ من الكتابات النهضوية والإصلاحية فيما يقرب من قرنٍ من الزمان؛ فإنه وبعد انجلاء غُبار المعارك بين الإسلاميين الجُدد وخصومهم؛ فإنَّ كلَّ فريقٍ انصرف لمحاولة توظيفها لصالحه، وسط ظروفٍ وأولوياتٍ مستجدةٍ ومختلفةٍ. أمّا التحديثيون فقد اعتبر وسَطِيَّوَهُمْ أنّ تلك الكتابات يمكن توظيفها بطريقتين: أولاًهما، الاحتجاج بها على الإسلاميين المتشددين المعاصرين الذين يخاصمونهم على الثقافة والمجتمع والدولة. وثانيتهما، تبيان الإمكانيات الليبرالية والحداثيّة للإسلام، في الفهم التقدمي والتنويري له، وإمكانيات التصالح مع

(١) هناك اختلافٌ بشأن بدايات النهضة يؤثر في ماهيتها ووعيتها؛ قارن بيبتر غران، الجذور الإسلامية للرأسمالية، مصر ١٧٦٠-١٨٤٠، ترجمة محروس سليمان، القاهرة، ١٩٩٣. وانظر ليلي عثمان، الحملة الفرنسية، تنويرٌ أم تزوير، كتاب الهلال، دار الهلال بالقاهرة، ١٩٩٢.

هذا الشكل من أشكاله، أو الاحتكام إليه، إذا تخلّى الإسلاميون الجُدد عن راديكاليّتهم.

وانصرف وسطيو الإسلاميين بالمقابل إلى توظيف تلك الكتابات بإحدى ثلاث صيغ، أولها الاتجاه للتصالح مع الحداثة أو الغرب المعتدل من طريق استلهاهم أفهام الإصلاحيين في القرن التاسع عشر ومطلع العشرين للغرب، وبشروط أولئك وإدراكاتهم ظاهراً، وبشروطٍ جديدةٍ بالفعل. وثانيها محاولة توظيف تلك الكتابات الحافلة بالنقد والمراجعات ومجادلة الغرب الاستعماري وإدانة عنفه وعنصريته، لإثبات أنّ الثقة به مستحيلةٌ، وها هي خيباتُ أصدقائه منه تدلُّ على ذلك. والصيغةُ الثالثة، وهي الأكثر بروزاً في العقدين الماضيين، ومن جانب الوسطيين أنفسهم، وتتمثل في استعمال كتابات الإصلاحيين لترشيد الصحويين في الفكر والسلوك<sup>(١)</sup>. في مجال الفكر بالعودة بقوة لفقهِ المقاصد والمصالح الذي أُغرم به الإصلاحيون، وبالانفتاح على العلوم الحديثة بالشروط التي ذكرها الإصلاحيون. وفي مجال السلوك بالدعوة شأنَ الإصلاحيين لنبذ العنف بالداخل، والاعتراف بالآخر المختلف.

(١) عن آراء التقدميين والتنويريين قارن بكرستيان ترول، الفكر التقدمي في الإسلام المعاصر، نظرة نقدية؛ بمجلة المستقبل العربي، ٦ / ٢٠٠٧، ص ص ٦-٢٢. وعن آراء وسطيين الإسلاميين وتياراتهم؛ انظر: عمار علي حسن، الخصوصية الثقافية في الخطاب الفكري الإسلامي المعاصر؛ بمجلة المستقبل العربي، ٦ / ٢٠٠٧، ص ص ٢٤-٤٢.

لكن، وفي كل الأحوال، فإن أطروحات الإصلاحيين أو كتاباتهم ما عادت مصادر ومراجع إلا للمؤرخين والأكاديميين. أما بالنسبة لفرقاء الصراع؛ فإنها كما يتبين بالنظرة الفاحصة، لا تُستخدم إلا بالطرائق الأداتية والجدالية والاعتذارية التي ذكرناها.

وهكذا فالواضح أن تلك الأطروحات والكتابات فقدت تأثيرها وراهنيتها، وصارت جزءاً من تاريخ الفكر العربي والإسلامي<sup>(١)</sup>. أما السؤال الآخر، سؤال انقضاء أو فشل النهضة العربية؛ فإنه سؤال كبير، وللإجابة عليه شروط واعتبارات ووقائع أوسع وأبعد مدى.

(١) قارن على سبيل المثال برضوان زيادة، أيديولوجيا النهضة في الخطاب العربي المعاصر، بيروت، ٢٠٠٤. وانظر: ندوة تجديد الفكر الديني في إطار تجديد الفكر الثقافي، إشراف أندريه زكي، القاهرة، ٢٠٠٠. وتيار الإصلاح الديني ومصائر في المجتمعات العربية، ندوة بإشراف ماهر الشريف وسلام الكواكبي، المعهد الفرنسي للشرق الأوسط، دمشق، ٢٠٠٣.

## من الاجتهاد إلى الإصلاح الديني



محمد الحداد<sup>(١)</sup>

### عرض المشكلة

لم يفتأ الفكر الديني الإسلامي المعاصر يطرح قضاياها، منذ القرن التاسع عشر إلى الآن، في قالب سرديات لا في قالب مفاهيم. وسردية الاجتهاد هي مثال على ذلك، ومضمونها تشبيه الاجتهاد بالباب الذي أغلق في فترة ما وتقرر إعادة فتحه في العصر الحديث. ولقد مرّ أكثر من قرن على نشأة هذه السردية في صيغتها الحديثة، وتطور الواقع اليومي للمسلمين تطوراً جذرياً منذ ذلك الحين، لكن الوعي الديني السائد لم يجار ذلك التطور فقبعت مباحث الاجتهاد الجديد في قضايا جانبية مثل أحكام الحجاب والنقاب واللّحى بل لم تصل إلى قول فصل في هذه المسائل بعد طول نقاش. أو أنها حاولت طرق قضايا جديدة مثل المعاملات المصرفية وعقود التأمين والإجهاض والاستنساخ لكنّها لم تخرج عن المنهج القياسي الموصوف في كتب أصول الفقه، مع أن القياس يفترض وحدة

---

(١) أستاذ بالجامعات التونسية، متخصص في قضايا الإصلاح والنهضة، صاحب كرسي اليونسكو للدراسات المقارنة للأديان.

الموضوع بين الفرع والأصل وهذا أمر قد تغيّر لاختلاف طبيعة العصر الحديث عن طبيعة العصر الوسيط.

### تفسير المشكلة

(١) يرجع السبب في محدودية الاجتهاد الإصلاحي إلى أن الاحتفاظ بما يعرف بشروط الاجتهاد كما وضعها القدامى إنما يترتب عليه حتمًا إعادة إنتاج المواقف القديمة نفسها؛ لأن تلك الشروط هي في الحقيقة آليات لإنتاج المعرفة، فكيف تتغيّر المعرفة إن لم تتغيّر آلياتها، وكيف تتغيّر النتائج إذا لم تتغيّر مقدماتها؟

(٢) إذا ترك الاجتهاد الديني من دون آليات وضوابط فلا يترتب على ذلك انتشار الآراء الجديدة، كما كان يظنّ سابقًا، وإنما غلبة الآراء الغوغائية بسبب التنافس بين المتصرّفين الصغار في إدارة المقدّس، حسب العبارة المشهورة لماكس فيبر. والتطرّف الديني هو نتيجة مناخ «المزايدة المحاكية» (*surenchère mimétique*) التي تدفع الوعي الديني باتجاه محاكاة الأصل بدل الانفتاح على المتغيّرات الإيجابية للعصر.

(٣) إنّ تحوّل الدين من شعور إلى معرفة لم يحصل في الماضي إلا باقتباس المعارف الكونية التي كانت متاحة في حدود العصر الوسيط، ومنها الفلسفة القديمة بنظرياتها الميتافيزيقية والفيزيائية والمنطقية واللغوية والنفسية، ولم

تتوقّف هذه المعارف عن التطور، لكنها أصبحت تشتغل بدورها في لغة دينية. فكل تراث العصر الوسيط لا يمكن إدراكه إلا عبر عملية تفكيك لهذه العلاقة المعقدة بين الرافدين الفكريين. هذه المعرفة معطى موضوعي للدراسة، وهي تمثل الجانب الأكبر مما يدعى بالتراث، وهي حاضرة في كل قطاعات هذا التراث حتى الأدب والعلوم. كما أنها ليست إنتاجاً عربياً مستقلاً بنفسه، بل تفاعل خصب مع مجموع المخزون المعرفي للعالم القديم، وقد ساهمت أديان عديدة في صياغته وتكييفه.

### مقترح حل المشكلة

- (١) الاجتهاد لن يكون جهداً مجدّداً إلا إذا ما ارتكز على نظرية جديدة في التأويل واقتبس من المعارف التأويلية الحديثة نتائج مباحثها في قضايا اللغة والوعي والعلاقة بين الذهني والخارجي ومناهج التعامل مع النصّ وغير ذلك. والاجتهاد القديم قد قام أيضاً على اقتباس مجموعة من المفاهيم والآليات التي كانت متاحة للمعرفة العامة ولم تكن مصادرها دينية.
- (٢) الاجتهاد الحقيقي هو الذي يأتي نتيجة إصلاح ديني عميق، ففي غياب ذلك يرتدّ إلى مجموعة من الحيل الشرعية أو الحيل البلاغية. وثمة فارق بين الاجتهاد والإصلاح الديني.

## محاولة تحديد مفهوم جديد للاجتهاد

الاجتهاد هو جهد عملي لتكييف التصورات الدينية التي تتمسك بها مجموعة بشرية مع المتطلبات الذهنية والمادية التي يفرضها تطوّر أنماط العيش، فهو محاولة لتحقيق التوازن بين الإيمان ومقتضيات العصر. ولما كان الإيمان أمراً ذاتياً لا يخضع لمحددات موضوعية مطلقة فإن هذا التوازن، ثم هذا الجهد العملي المسمّى اجتهاداً، يظلّان مسألة عملية اعتبارية تتغير حسب العصور والحاجات.

## محاولة تحديد مفهوم جديد للإصلاح الديني

الإصلاح الديني في صياغته الأكثر شمولية إعادة ترتيب جماعية للعلاقة بين التصور الديني والتصور الاجتماعي في الخبرات المعيشية لمجموعات بشرية ذات تنظيم اجتماعي وثقافي معقد. لا يتمثل الإصلاح الديني في مراجعة بعض المواقف والأحكام بل التفكير بعمق في وظائف الدين في المجتمع. لقد تغيّرت وظائف الدولة والآلة والمختبر والمدرسة في العصر الحديث فمن الطبيعي أن تتغيّر وظائف الدين وعلاقاته ببقية المؤسسات الاجتماعية.

## النتائج

- (١) ضرورة إعادة تحديد العلاقة بين الدين والمؤسسات الاجتماعية الأخرى ليصبح الاجتهاد الجديد ممكناً.

- (٢) الاجتهاد الجديد لا يصح إلا بنظريات تفسيرية جديدة.
- (٣) القاعدة الأم في الإصلاح: «ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه لا يطالب الأنبياء ببيانه» (محمد عبده: تفسير المنار، ٢. ٢٠٤). التفسير الديناميكي للقاعدة: كل التجارب الناجحة التي وصل إليها الإنسان بنفسه وعقله منذ ختم النبوة بالإسلام إلى العصر الراهن ينبغي أن تدرج ضمن الإصلاح. أمثلة: النظام السياسي الديمقراطي، مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة، مبدأ المساواة بين المواطنين، إلخ.

### المراجع:

- (١) د. محمد الحداد: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحية العربي (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٢).
- (٢) د. محمد الحداد: محمد عبده. قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني (بيروت، دار الطليعة، ٢٠٠٣).
- (٣) د. محمد الحداد: البركان الهائل. في آليات الاجتهاد الإصلاحية وحدوده (تونس، دار المعرفة، ٢٠٠٦).
- (٤) د. محمد الحداد: ديانة الضمير الفردي (بيروت، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧).



## الرؤية الإسلامية للحياة



صلاح سالم\*

### تقديم: عن الدين المجرد والدين الشامل

يستجيب الدين، في المجمل، لحاجة الإنسان العميقة، إلى معنى لوجوده على الأرض، وذلك بالإجابة عن السؤالين الخالدين: من أين أتينا؟ وإلى أين نصير؟ وهو المعنى الذي يكفل له الصمود في مواجهة ما يعانیه من ضغوط وتحديات تعصف بوجوده كالموت، أو تشوه حضوره كالآلم والفسل والظلم والإثم، والاغتراب.. إلخ، وجميعها تقودنا إلى حالة فقدان للمعنى، والدين وحده يقدم لنا السند، والعون في مواجهتها، ويمنحنا القدرة على هزيمة أي شعور بالخواء قد يتسلل إلينا منها.

غير أن الدين الشامل وحده يتجاوز هذا الهدف «الدفاعي»، إلى الهدف الأكثر «إيجابية»، وهو «تشريع» مستقبل وجودنا على هذه الأرض، فينتقل بنا من حال «استيعاب» أزماننا الوجودية، إلى هدف «تجاوزها» بفعل خلاق، يتم تأسيسه

---

\* كاتب وصحفي مصري بجريدة الأهرام.

في التاريخ الإنساني وبمعاييره. ومن ثم فإن الدين لا يكون شاملاً، إيجابياً، إلا إذا استقام على قاعدة العقل فإذا ما جافى العقل أو اصطدم به، عجز عن تشريع الحياة، وإنجاز التقدم.

وبينما يؤكد التيار السلفي في الثقافة العربية على «شمولية الإسلام»، ويركز المنتمون إليه غالباً على دوره السياسي، ويقصدون إلى القول بالحاكمة السياسية للشريعة، وصولاً إلى الادعاء بأن الدولة أصل من أصولها، تفرضه شمولية الدين، نتصور أن شمولية الإسلام تكمن في قدرته على إنشاء صورة متكاملة للحياة لا تنغرس أبداً في الأرض مترعة بالذنيوية، ولا تنزع دوماً إلى السماء تهويماً في المثالية، بل تنهض بمهمة التوفيق بينهما حيث الشمول هنا ضرورة وجودية لا غاية سياسية... وتلك هي الشمولية الحقيقية. ومن ثم نجد الإسلام - من دون نظرية سياسية خاصة تقلل من قدرته على التكيف التاريخي متوجهاً نحو العالم الخارجي - حائزاً واقعيته في فهمه للطبيعة، مدركاً لوجود المعاناة الإنسانية، ومؤكداً على ضرورة النضال ضدها. ومن دون تخلٍ عن روحانيته الخاصة، نجده يدعو إلى تغيير العالم، بل يشغل نفسه بهذه المهمة، باعتبارها المحك الحاسم في التاريخ، والوظيفة الأساسية للحضور الإنساني على الأرض... ولعل هذا هو ما ألمح إليه المستشرق الكندي المعاصر ولفرد كاتول سميث عندما اعترف بأن المسيحية «التقليدية طبعاً» أرجأت تحقيق ملكوت الرب إلى الآخرة، على اعتبار أنه مستحيل التحقيق في الدنيا؛ لأن الإنسان خاطئ

بطبعه، قاصر بطبعه، ولا يمكن أن يستقيم. أما الإسلام فقد اعتبر تحقيق ملكوت الله مهمة الإنسان الأساسية في هذه الحياة الدنيا.

ويرجع بعض الفلاسفة عنصر «الإيجابية» في الإسلام إلى التراث اليهودي، ففي تصنيف «هيجل» للأديان اعتبر الإسلام استمراراً لليهودية المنشغلة بالعالم الأرضي. وقد ذهب «أوزوالد شبنجلر» إلى رأي يشبه هذا عندما قال بأن «كتاب أيوب» هو كتابة إسلامية. غير أن الإسلام يحتوى على عناصر كثيرة غير يهودية تجعل منه تركيباً جدلياً بين الدنيوية اليهودية والمثالية المسيحية والعقلانية الحديثة، وتجسيداً ممتازاً لرؤية وجودية تُكامل بين عالمي الغيب والشهادة، وهو ما يشير إليه «مرسيا إلياذة» عندما يضع الإسلام على الحافة بين عصر سيادة المسيحية وبين بداية العصر العلماني الحديث، ما يجعل منه - في تصورنا - نقطة توازن تاريخي على منحني الجدال الطويل والعميق بين العقل والإيمان.

وفي هذا الإطار ندعي بأن الإسلام لم يستوعب فقط النمو الحادث للعقل البشري في التاريخ السابق عليه، بل كان حافزاً لاستمرار هذا النمو في التاريخ اللاحق له. فهو، بصفته نصّاً، يركز على المبادئ الكلية للعقل الإنساني، ويجمع بنوياً بين العلم والإيمان انطلاقاً من مفهوم «الذات المستخلقة» على الكون حيث تتبدى ملامح رؤية فلسفية تكاملية للحياة. غير أن مآلات التجربة التاريخية التي قادت إلى الصعود الحضاري الغربي، والانكسار الحضاري للعالم الإسلامي بمطلع العصر الحديث، قد أدت إلى طمس ملامح تلك الرؤية الفلسفية لصالح رؤية

حدثية وضعية، نتصور أن ركيزتين محورتين لعبتا الدور الأكبر في بروزها وهيمنتها، هما «العلم / العقلانية» و«الحرية / الفردانية» حيث الإيمان بأولوية العقل، ومركزية الإنسان في الكون «المذهب الإنساني» والثقة في قدرة كليهما على اكتشاف الحقيقة وتطويرها، وإدراك الوجود وإعادة بناء المجتمع والتشريع له، على طريق الانعتاق من كل قيد يكبل الإنسان باعتباره عقلاً / معرفة، أو إرادة / حرية.

وفي خضم عملية البحث عن نهضة جديدة «ثانية» للعالم الإسلامي أثير جدل طويل وعميق حول أهمية التجديد والإصلاح والمسارات والكييفية التي يمكن من خلالها تحقيقهما. وطيلة قرنين ماضيين طرح كثير من المجددين أفكاراً عديدة تنطلق من فضاءات مختلفة سواء كانت سلفية إصلاحية، أو حدثية ليبرالية، أو توفيقية نقدية نحو هذه الغاية النهضوية. وفي هذا الحيز المحدود ندعي بأن الإسلام يحوز من البداية «روحانية حديثة» لا تتمر، ولا تسعى للانتساب، أو الالتحاق بمفهوم الحدثية الغربي المرتكز على «الفردية المطلقة»، وعلى «مركزية» العقل الإنساني على نحو قد ينفي الحضور الإلهي في الكون، أو يهيمن عليه، بل تخط مساراتها العميقة بإلهام حضور إلهي لا ينفي الحضور الإنساني، وعقل إنساني مستخلف على الكون لا مطلق فيه، حيث تتبدى ملامح الرؤية الإسلامية التوفيقية للحياة التي حاول بعض المجددين إحياءها، على هذه المستويات الأربع الأساسية:

**أولاً:** الوجود.. تكامل أساسي بين عالم الشهادة وعالم الغيب

**ثانياً:** الكون.. تفاعل صميمي بين الإنسان المستخلف والطبيعة المسخرة

ثالثاً: الإنسان.. تعادل إيجابي بين الحرية والمسئولية

رابعاً: الأخلاق.. توازن واقعي بين الروحانية والمادية

أولاً: الوجود.. تكامل أساسي بين عالم الشهادة وعالم الغيب

حتى يحقق الإنسان وجوده الأفضل لا بد أن يتخطى إدراكه الغايات الحياتية المباشرة إيماناً بأن وراءها غايات أخرى بعيدة، ربما كانت أهم وأبقى. فإذا أمن بذلك إيماناً حقيقياً كاملاً أقدم على التضحية بكل ما في وسعه من طاقة من أجل ما هو أسمى وأعلى. وأما إذا وقع في أسر الغايات الحياتية وحدها، فسوف يفقد ذلك الإيمان الواثق المتكامل الذي يمنحه معنى لوجوده... ويحفزه إلى التجاوز الواثق لمصاعب واقعه... ويفض المغاليتق أمام بصيرته ليرى أبعد من حدود بصره.

والدين هو بالضبط ذلك الإيمان العميق بما وراء الحياة، وما فوق الوجود، كونه تجاوزاً للوجود الظاهر الحاضر، وإيماناً بوجود أبدي لا زمانياً مجاوزاً للأنبي والمكاني المشاهد. ولعل مفهوم التوحيد الإسلامي، باعتباره أصلاً عقدياً للإسلام، لا يقتصر على كونه تصورًا عقلياً للألوهية، بل يمتد ليصبح تأسيساً أخلاقياً عميقاً للوجود البشري كله، عندما يدعو الإنسان إلى الإيمان بوجود إله متعال، وجوده مصدر كل وجود، وسلطانه يسمو على كل سلطان. فهنا يكون «الله» هو المبدأ الأول لكل فعل خير أو خلق جميل، يمارسه المؤمن بتقوى باطنية

وعن اقتناع داخلي من دون حاجة لشعائر أو طقوس أو مظاهر خارجية. كما يصبح - جل شأنه وعلا - هو القيد الأول على كل فعل شرير أو قبيح، يتجنبه المؤمن حتى لو انتفت عنه رقابة القانون؛ لأن الحضور الإلهي المطلق هو وحده الذي يجعل الخير حسناً في ذاته، والشر قبيحاً في ذاته من دون حاجة إلى ثواب وعقاب دنيوي، أو إلى ترغيب وترهيب سلطوي. فإذا غاب الله غاب معه الإيمان، باليوم الآخر، وصار الإنسان محوراً لذاته ورغباته، ما دامت الحياة بغير غاية عليا، وصار وجوده بها فانيًا ولا وجود بعده، ويغدو أكثر ما يحفزه ويرنو إليه في حياته أن يعب منها قدر ما استطاع، وعلى غير مهل، ومن دون اكتراث، ولو قاده ذلك إلى أن يطحن غيره في سبيل بقاءه هو، فتذوي لديه كل قيمة أخلاقية، وتحل محلها أنانية بشعة واستعلاء مقيت على الآخرين.

ولعل الرائد المتفلسف د. عثمان أمين قدم واحدة من أفضل الصياغات الفلسفية للعلاقة بين عالمي الشهادة والغيب، وذلك في مذهبه الذي يسميه «الجوانية» ويصفه بأنه «أصول عقيدة وفلسفة ثورة» في كتاب يحمل الاسم نفسه. وحسب عثمان أمين فإن الإنسان يعد تركيباً من «جوانية» هي أقرب إلى عالم الغيب، وبرانية هي أقرب إلى عالم الشهادة، حيث يصبح الإنسان في بُعديه الباطن، والظاهر، كأنه تمثيل للوجود الشامل في بُعديه الأساسيين أي الشهادة والغيب.

ويكشف عثمان أمين نفسه عن المنطلقات القرآنية والنبوية للجوانية حين يرد أصولها إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد/١١]، وإلى الحديث النبوي الذي يقرر أن لكل إنسان جوانياً وبرائياً. فالآية والحديث في رأيه ينطلقان من الإنسان، ويقدمان الذات على الموضوع، والفكر على الوجود، والإنسان على الأشياء، والرؤية على المعاينة، أي أنهما يعبران عن مثالية مقترنة بالواقعية، ترسم فيها صورة الحياة بجهد باطني موصول ما يلبث أن يتجه نحو الإصلاح الخارجي أو المادي، وتحول فيها النفس إلى وجهة الخير الأخلاقي لتكون أساساً لإصلاح المجتمع فيتم بذلك تحقيق مركب ذي حدين: الجواني من الباطن والبراني من الخارج، بينهما رابطة واعية حيث تزكي النفس والجسم وتقيم التوازن بين الحياة الروحية والحياة الدنيوية للإنسان على أساس من الأخلاقية العاملة<sup>(١)</sup>.

وليس غريباً هنا أن يعتبر عثمان أمين الجوانية «مثالية روحية» يمثل الدين بعدها الحقيقي، وليس غريباً أيضاً أن يحمل على خصوم المثالية وعلى المدنية الغربية التي عادت الروح وبوأت العلم المادي مكانة ما كان ينبغي أن تكون إلا للروح قائلاً: «... والجوانية مؤمنة إيماناً راسخاً بأن القوة الحقيقية هي قوة الروح والمثل الأعلى، وأن السلطة التي ظفر بها الإنسان على العالم الخارجي، عالم المادة والأجسام، قد أضلته عن قوته الأصلية التي هي المثالية والروحية. ولقد

(١) عثمان أمين، الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٢١-١٢٣.

رأى غاندي بعينه مشهد ذلك الصراع الدموي العنيف الذي قدمه الغرب إلى العالم في مستهل هذا القرن حين جلب إليه أروع الانتصارات العلمية فهاله هذا المزيج الغريب من التقدم والهمجية، أو من العلم والجهالة فلم يتردد حينئذ في أن يصيح: «إن التقدم الحديث كما يمثله الغرب في أيامنا هذه، قد أحل المادة مكاناً من حق الروح وحدها أن تتبوأه، فنتج عن ذلك أنه قد بوأ العنف عرش النصر، وقيد الحقيقة والبراءة في أصفاد الرق والاستعباد». ولم يكن هذا رأى غاندي وحده في أزمة العصر، فأينشتاين، أحد أقطاب العلم المعاصر، يقول: «إن العلم لم يُستخدم حتى اليوم إلا في خلق العبيد، ففي زمن الحرب يستخدم العلم في تسميننا وفي تشويهننا، وفي زمن السلم يجعل حياتنا قلقة مرهقة منهوكة. لقد كنا ننتظر أن يستعين الناس بالعلوم على الانصراف إلى الحياة العقلية، فینالوا بذلك أكبر حظ من الحرية، ولكن بدلاً من ذلك صيرتهم العلوم عبيداً للآلة». وقبيل الحرب العالمية الأخيرة أصدر العالم الطبيب ألكسيس كاريل كتابه المشهور (الإنسان ذلك المجهول) فصرح بأن الأزمة التي يعانيها إنسان هذا القرن أزمة منشؤها عدم الانسجام بين القلب والعقل وبين الروح والمادة<sup>(١)</sup>. ولعل هذا الانسجام لا يمكن تحقيقه من دون إيمان باليوم الآخر، الذي يمثل الأساس المكين للتواصل الوجودي بين عالم الشهادة وعالم الغيب؛ إذ يؤسس لركائز ثلاث غاية في الأهمية لصيرورة الوجود الإنساني:

(١) المرجع السابق، ص ١٣٧-١٣٩.

الركيزة الأولى: هي الخلود، أي الحياة بعد الموت والنشور من القبور حيث يبعث الناس جميعاً بعد موتهم بأجسامهم ليحاسبهم الله على أعمالهم في دنياهم فإما إلى الجنة وإما إلى النار. وعندما جادلت قریش الرسول طويلاً في البعث بالأجساد، فإن الله تعالى رد عليهم في سورة الإسراء: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظْمًا وَّرَفْنَا أءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ ﴿٥٠﴾ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴿٥١﴾ أَوْ خَلْقًا مِّمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونَ قَرِيبًا ﴿٥٢﴾ [الإسراء/٤٩-٥١] وهكذا فإن عقيدة البعث والخلود تشكل مقوماً محورياً في التصور الإسلامي إذ تدفع الناس للعمل الصالح وتحثهم على الابتعاد عن الشر؛ لأنهم يعلمون أنهم سيحاسبون على كل عمل أو قول.

وهنا يذهب الرائد والمجدد جمال الدين الأفغاني إلى أهمية الخلود في حياة الناس الأخلاقية إذ يدفعهم إلى ترقية أنفسهم والسمو على مصاعب حياتهم، فيذكر ضمن عقائد ثلاث تكون معاً «قصر السعادة الإنسانية المسدس الشكل» عقيدة الخلود قائلاً عنها: «إن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال» يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي والانتقال من دار ضيقة الساحات، كثيرة المكروهات جدية أن تُسمى بيت الأحزان وقرار الآلام، إلى دار فسيحة الساحات خالية من المؤلمات لا تنقضي سعادتها ولا تنتهي مدتها». وصاحب هذا الاعتقاد مدفوع دوماً إلى الارتقاء من حالة الجهل إلى

حالة العلم، ومن دنس الرذائل إلى تهذيب النفس وتطهيرها فينزح إلى الكسب من الوجوه المشروعة ويتنكب عن طرق الخيانة ووسائل الكذب والرشوة والملق الكلابي والخداع الثعلبي، فتكون الهيئة الاجتماعية بذلك سليمة عادلة مستقيمة وتصبح الروابط بين الأمم أدعى للثقة وأقرب إلى مراعاة الحق والعدل»<sup>(١)</sup>. ولدى الرائد توفيق الحكيم فإن التسليم بالبعث والخلود يمثل الطريق المعقول لتحقيق «تعادلية الكون» والمحافظة على كل ما أوجده الخالق... «إذ أوصى الله في قرآنه بعدم الغلو والإسراف، وبالعدل لعدم الإخلال بالتعادل الضروري لعناصر البقاء من أضخم الكواكب إلى أصغر الخلايا... وكما أنه لا طغيان لموجود على موجود... فإن الله لا يلغي وجود ما أوجده، ولكنه يغير صفة الوجود، وما نسميه الموت ليس إلغاء للوجود، بل تغيير لصفته، ونقله من وجود دنيوي إلى وجود أخروي»<sup>(٢)</sup>.

والركيزة الثانية: هي العدل... فقد تسمح الأوضاع بظهور الطغاة والظلمة والفسقة من ذوي السلطان أو الثروة الذين يُرَوِّعون الأمنين، وينتهكون المحارم، ثم يموتون في أوج سلطانهم قبل أن تنالهم يد العدالة أو يدفعوا ثمن شرورهم، وقد يضطر ضحاياهم، إن جهلاً وإن قهراً، لتشيعهم في مواكب مهيبة ودفنهم في مقابر وهياكل يقف عليها الحرس ليل نهار خضوعاً لأسلافهم وورثتهم من

(١) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة: الرد على الدهريين، تحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٨م، ص ١٤٤.

(٢) توفيق الحكيم، التعادلية.. مع الإسلام والتعادلية، مكتبة الآداب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، ص ٢٣٢.

ذوي الجاه أو المال وقوة البطش... وإزاء هذه المشكلة يقف الوعي الأخلاقي الذي يتأسس على العقل المحض أو نظرية الواجب الكانطية حائرًا، يخشى من عدم وحدة الفضيلة والسعادة في هذا العالم وذلك عندما يلاحظ معاناة الناس الأخيار، بينما الذين يفتقرون إلى الأخلاق ينعمون. ويدرك، من ثم، أن الطبيعة لا تتمشى دومًا مع الأخلاقية، ويعاني هذه المشكلة باعتبارها ظلمًا لا يستطيع أن يقبله، ويصر على أن: «الانسجام بين الأخلاق والطبيعة مفكر فيه على أنه كائن بالضرورة، أي مفترض، ويفهم هذا الانسجام على أنه ليس «رغبة» وإنما «مطلب للعقل»<sup>(١)</sup>، وهو ما يعني أن الأخلاق العقلية عانت المشكلة، ولم تجد حلاً شافيًا في الحقيقة، فتغاضت عنها بافتراض حل صوري يلبي حاجة العقل البشري إلى الانسجام، والانتظام، ولكنه لا يحل حاجة الوجود البشري إلى العدل.

هذه الحاجة إلى العدل لا يمكن تليتها إلا عبر الإيمان باليوم الآخر على أنه موعد لهؤلاء الظالمين مع العدالة الإلهية. وكما يرى الأفغانى: «لا يبقى هناك من سبيل إلى رادع قامع للشهوة والهوى إلا أمر واحد هو الاعتقاد بالألوهية، أي الإيمان بأن للعالم صانعًا عالمًا بمضمرات القلوب ومطويات الأنفس، سامي القدرة، واسع الحول والقوة، قَدْر للخير والشر جزاء يوفاه مستحقه في حياة بعد هذه الحياة، أي في اليوم الآخر، فهذا الاعتقاد وازع قوي يكبح النفس عن الشهوات ويمنعها عن العدوان، ظاهره وخفيه، ويمحو أثر الغدر ويستأصل مادة التدليس.

(١) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ص ١٣٢.

وهو أفضل وسيلة لإحقاق الحق والتوقيف عند الحد. وهو كذلك مجلبة للأمن ومنتسم للراحة. وبدونه لا تقرر هيئة للاجتماع الإنساني ولا تلبس المدنية سربال الحياة ولا يستقيم نظام المعاملات ولا تصفو صلوات البشر من شائبات الغل وكدورات الغش»<sup>(١)</sup>.

وأما الركيزة الثالثة: فهي الضمير... ذلك أن الحضور الإلهي الشامل، وحده، هو ما يدفع الإنسان إلى تكييف سلوكه مع معتقداته، عندما يحيا الشعور بوجود الله في كل مكان وزمان، وهو الأمر الذي يجعل الضمير في الإسلام كأنه إلهام صادق ينبع من خشية الله الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُ مَا تُوَسَّوَسُ بِهِ نَفْسَهُ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق / ١٦]. وهكذا لا يكون هناك أي سبيل للخداع أو التزييف، وتصبح الأخلاق الإسلامية التزاماً أكثر منها أوامر ونواهي، إذ تقوم على حب الله وطاعته والولاء له؛ لأن الإكراه على الفضيلة لا يصنع الإنسان الفاضل، كما أن الإكراه على الإيمان لا يصنع الإنسان المؤمن، حيث الحرية النفسية والعقلية هي أساس المسؤولية.

وليست عظمة الإنسان أساساً في أعماله الخيرة، وإنما في قدرته على الاختيار. وكل من يقلل أو يحد من هذه القدرة يحط بقدر الإنسان. فالخير لا يوجد خارج إرادة الإنسان، ولا يمكن فرضه بالقوة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة / ٢٥٦]؛ إذ

(١) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة: الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص ١٧١.

لماذا يلجأ الإسلام إلى القسر في تعريف الإنسان معنى الخير أو توجيه سلوكه إليه، وهو يحسن الظن بالفطرة الإنسانية ويرى أن إزاحة العوائق من أمامها كافية لإيجاد جيل فاضل؟ إن فطرة الإنسان خيرة، وليس معنى هذا أنه ملاك لا يحسن إلا الخير بل معنى هذا أن الخير يتواءم مع طبيعته الأصلية وأنه يؤثر اعتناقه والعمل به كما يؤثر الطير التحليق إذا تخلص من قيوده وأثقاله<sup>(١)</sup>.

ومن ثم تأتي أهمية «الجوانية» بصفقتها رؤية فلسفية تعبر عن روح الإسلام في الربط الوجودي بين العالمين: الشهادة والغيب، وتحاول كما يرى صاحبها عثمان أمين: «أن تزوج بين الذات والموضوع، وأن تجمع بين العقل والقلب، وأن تؤلف بين النظر والعمل، وتدعو في سير الفكر وسلوك الحياة إلى خلو النية واستواء السر والعلانية، ومجانبة الرياء والتظاهر، وتعتمد في تربية الشخصية وتهذيب النفس بالقدوة الحسنة والمثل الطيب اعتقادًا منها أن تأثير الأفعال أشد وقعًا من تأثير الأقوال، وتجاهد في تبصير أبناء العصر بأن مباينة البراني للجواني هي مصدر كثير من آفات المجتمع، وأن العنصر الإنساني أساسي في حل المشكلات السياسية، وأن الأديان قادرة على هداية الإنسان، وأن كل إصلاح حقيقي يتطلب تغييرًا في المحور لا تغييرًا في الكم والمقدار»<sup>(٢)</sup>.

(١) محمد الغزالي، خلق المسلم، دار القلم، دمشق، الطبعة الحادية والعشرون، ٢٠٠٤، ص ٢٦.

(٢) عثمان أمين، الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة، مرجع سابق، ص ٢٦٣.

والإسلام - كسائر الأديان السماوية - ينشد السمو بالإنسان إلى ذروة الكمال، ولكنه إذ يسعى إلى ذلك أو ينشده يعلم تمامًا أن الإنسان قد جُبل على النقص، فلا يطالب المسلم بما يفوق طاقاته النفسية والعقلية، بل يعترف بحدودها قبل أن يسعى إلى رفع مستواها. فالإسلام لا يطلب من المؤمنين أن يكونوا قديسين أو رهبانًا، بل يريدهم أناسًا عاديين يشاركون في الحياة الواقعية، لا يعتزلون في الكهوف بعيدًا عن المجتمع ولا يهملون أنفسهم. نعم يؤمنون بأن هذه الحياة الأرضية ليست هي الوحيدة، ولكنهم غير مطالبين بالانسحاب منها: ﴿يَبْنِي ۚ آدَمَ حُدُودًا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿٤٥﴾﴾. [المائدة / ٤٥]. وحينما يكون الإنسان على فطرته السوية في أحسن تقويم كما خلقه الله، تكون هذه النزعة التوفيقية مهيمنة على نفسه، غالبية على سلوكه، بلا تعارض ولا تناقض ولا انفصال.

والإسلام، على هذا النحو، يصاد المسيحية التي ترفض هذه النزعة التكاملية، فالقديس متى يقول: «لا يقدر أحد أن يخدم سيدين؛ لأنه إما أن يبغض الواحد ويحب الآخر، أو يلازم الواحد ويحتقر الآخر، لا تقدر أن تخدموا الله والمال<sup>(١)</sup> (متى، ٦: ٢٤) وقد ترتب على تلك النظرة أن المسيحية ظلّت تدم الحياة الأرضية، بينما الغرب المعاصر يهتم بها كما يهتم الشخص

(١) أي الشيطان.

الأكل بطعامه، إنه يزدريه ولكن ليس عنده تقدير له، أما الإسلام فقد استمر من البداية ينظر إلى الحياة بسكينة واحترام، إنه لا يعبدها بل يعدها مرحلة نجتازها في طريقنا إلى حياة عليا، وبما أنها مرحلة لا بد منها فليس للإنسان أن يحتقرها أو يقلل من قيمتها. إنه لا يسمح بالنظرة المادية للغرب المعاصر والقائلة «إن مملكتي ليست إلا هذا العالم» ولا بالنظرية المسيحية التي تزدرى الحياة وتقول «مملكتي ليست في هذا العالم»<sup>(١)</sup>، بل يرشدنا القرآن أن ندعو: ﴿رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَفِي الآخِرَةِ حَسَنَةٌ﴾ [البقرة / ٢٠١].

ولعل هذه النزعة الواقعية التي توازن بين عالمي الشهادة والغيب، هي التي منحت الأخلاق الإسلامية تاريخيتها، وحملت الشاعر الفيلسوف محمد إقبال على القول «بأن نبي الإسلام يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث فهو بتاريخ رسالته ومصدرها من العالم القديم، وبالروح التي انطوت عليها من العالم الحديث». حيث القدرة على التزاوج بين ما هو أبدي كالروح، وما هو متغير كالجسد، فحيث يتصل المسلم بالذات الإلهية اتصال إيمان ويقين فإنه يخلص لما هو أبدي دائم متعلق بروحه غير متصل بحدود الزمان والمكان، وحيث يعيش المسلم على الأرض فإنه يواجه ما فيها من تنوع وتغير ويتكيف معهما، ولكنه يدرك دوماً ضرورة خضوع ما هو متغير لما هو أبدي، فعالم الحوادث ليس إلا رمزاً يشير إلى عالم الخلود، ومهما تكن طبيعة الواقع والأحداث مما يقع عليه البصر

(١) أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة السادسة عشرة، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص ١٢٣.

والسمع فليست هي إلا علاقات تشير إلى الكائن الروحاني الكامن وراءها، إلى مبدعها ومجريها. ومن ثم كانت المبادئ والمثل جوهرًا ثابتًا لا يتغير، بينما كانت الصور التي تلتزم بها وتتفاعل معها هذه المبادئ عرضة للتغير بفعل البيئة والزمن، ومن ثم تجمع الأخلاق الإسلامية بين أصالة الثبات الناجم عن اليقين بالوجود الإلهي، وبين مرونة التحول المنبثقة عن الإيمان بالتغير وربما التقدم. وهذا الجمع بما يتطلبه من وضوح في الإدراك هو عمل العقل الذي هو ضابط إيقاع للوجود الإنساني بين مثالية الروح ومادية الجسد.

### ثانيًا: الكون.. تفاعل صميمي بين الإنسان المستخلف والطبيعة المسخرة

تخضع حركة الكون لقانون ثابت لا يتغير هو الذي خلق الله به وعليه هذا الكون الهائل الذي لا تدركه الأبصار ولا تعيه العقول، وهو القانون الذي يكون السببية، وهي العلاقة بين الفعل والقانون الذي يحكمه. أو هو سنة الله التي لن تجد لها تبديلاً ولا تحويلاً والتي تحكم الكون وتسيره من الأزل إلى الأبد... وكما شاءت الحكمة الإلهية أن يجري نظام الكون، الإبداع الإلهي، مجرى السنن والقوانين المنتظمة.. فقد شاءت الحكمة نفسها أن لا يأخذ فعل التغيير أو التطوير في هذا الكون صورة الجبر أو الحتم، ملغياً حرية الإنسان على الأرض، ومن ثم أنعم عليه بالعقل الذي هو إظهار للتدبير الإلهي في الكون وشهادة عليه. وبحكم هذه الملكة «العقل» يبقى الإنسان استثناءً من فعل الضرورة، قادرًا على الاختيار

بما أُعطي من قدرة على «التعقل» تسمو به على العالم الذي هو منه، بجسده، ولكنه متجاوز له بعقله وروحه، إذ يتجاوز الضرورة إلى الاختيار، والحثم إلى الحرية.

### ١- الإنسان . . بين التهميش والتمركز

في مقابل الرؤية «العدمية» أو «التهميشية» لموقع الإنسان في الكون، والتي تسود لدى الديانات الطبيعية الآسيوية، كان ثمة رؤية نقيض تقول بما يمكن تسميته «الرؤية الاستخلافية» ومؤداها أن الإنسان هو تاج الخليقة وبطل الرواية الكونية، كل ما في العالم وجد من أجل خدمته. وهي النظرية التي وجدت لها أولاً أصلاً دينياً في العهد القديم وقصة الخلق كما يرويها سفر التكوين. وثانياً سنداً علمياً في نظرية «مركزية الأرض» حيث كان المنظور العلمي التقليدي يتصور أن الشمس تدور حول الأرض باعتبارها المركز المادي للكون، وحاملة الإنسان الذي هو مركزه الروحي. وثالثاً مرتكزاً فكرياً في الفلسفة اليونانية منذ القرن الرابع قبل الميلاد، حيث قام الخيال الميثولوجي والفلسفي على تكريس وضع الإنسان ليس فقط على الأرض، بل وكذلك في مواجهة السماء من خلال تفاعلات شتى أدخلت الإنسان في الفلك الإلهي، أو الإله في الفلك الإنساني. ورابعاً حاضنة مؤسسية هي الكنيسة في العصور الوسطى والتي راقها تمجيد الإنسان وإكباره، ذلك الإكبار الموروث عن العهد القديم، فشاعت النظرية في أوروبا حتى الشطر الأخير من عصر النهضة الأوروبية.

وقد جاء الإسلام متوجاً لهذه الرؤية الاستخلافية. وفي قصة الخلق، كما عرض لها القرآن الكريم، تحدثنا آياته عن مراحل وتطورات هذا الخلق فنفهم أن الإنسان موجود وجوداً موضوعياً ومستقلاً عن العالم، وإذا كانت كل المخلوقات قد خلقها الله بالأمر الإلهي «كن» فإن خلق آدم قد تميز عن خلق المخلوقات كلها بأمرين؛

**أولهما:** أن الله ﷻ قد باشر خلقه بيديه، وذلك طبقاً لقوله تعالى في سياق استنكار عصيان إبليس الأمر الإلهي بالسجود لآدم: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص / ٧]. ورغم الخلاف التأويلي بين أنصار الفهم الحرفي وأولئك الذين يصرون على الفهم المجازي لعبارة «بيدي»، فإن هذه المباشرة باليدين - بعد نفي التشبيه واعتبار اليدين من صفات الذات الإلهية التي أثبتتها السمع - علامة على تكريم الله سبحانه للإنسان واحتفائه به. وهذه الدلالة يعبر عنها الطبري في تفسيره من خلال رواية عن عبد الله بن عمر يقول فيها: «خلق الله أربعة بيده: العرش وعدن والقلم وآدم، ثم قال لكل شيء كن فكان<sup>(١)</sup>».

**وثانيهما:** أن الإنسان، وإن كان «حادثاً» في تاريخ التكوين، فقد اكتسب قبساً من الأبدية لأن خلقه كان أيضاً مباشراً من روح الله القديم: «إنه موجود «بالقوة» في علم الله وتصميماته على صعيد «القدم» وأما وجوده «بالفعل»، الوجود

(١) جامع البيان (الريان)، الجزء الثالث والعشرون، ص ١١٩. نقلاً عن: د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م، ص ٢٥٦.

المحدث، فسيتم بعد أن ينفخ الله فيه من روحه. لقد تميز آدم بشرف الاستقبال المباشر للنفخة الإلهية [الحجر / ٢٩]، [السجدة / ٩] التي سوتته كائنًا حيًا، ومن هذه الروح تنتقل النفخة الإلهية بطريقة غير مباشرة لسائر البشر. فطبيعتنا الإنسانية مزدوجة: أبدية وخلود بالجوهر، وحدوث متناه، بالوجود الأدمي. وهذه الازدواجية هي مصدر عطشنا الروحي، وتوقنا إلى التعالي، إلى تجاوز دنيوية الوجود، واستلهاهم ينابيع الوجدان. لقد أعز الله الجنس البشري فأبدعه بنفخ من روحه. و«النفخ من الروح الإلهية» ينفي حلول الله في أية ذات بشرية ويصون تنزيهه، وفي الوقت نفسه، يصعد بالإنسان إلى الاتصال الروحاني بالله، فلا تجسيد للألوهية في الإنسان، في أي إنسان، ولا هجران وانفصام عن الخالق؛ إنه لنفخ تكرم به الله على البشر عامة، ليظهر أفضليتهم على باقي الكائنات<sup>(١)</sup>.

وفي مقابل هذه الأفضلية كان على الإنسان أن يحمل أمانة الوجود في شجاعة وإقدام، وهي التي عرضت على الجبال فأبين أن يحملنها. وهكذا يتكرس مبدأ الاستخلاف في القرآن الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُ، وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا مَقْتًا وَلَا يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾ [فاطر / ٣٩]. كما يرتبط مبدأ التسخير، بالاستخلاف أشد الارتباط، ويعد بدوره ملمحًا أساسيًا من ملامح التصور الإسلامي. فالكون قد سخر للإنسان، والله سبحانه حدد أبعاده وقوانينه ونظمه وأحجابه بما يتلاءم والمهمة

(١) د. محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م، ص ٧٨.

الأساسية لخلافة الإنسان في العالم: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ...﴾ [النحل / ١٢].

غير أن الرؤية الاستخلافية أخذت، مع بداية العصر الحديث مطلع القرن السادس عشر، تشهد تحولين متضادين تشاركا في دفعها إلى منحى متطرف باتجاه ما يمكن أن نسميه «الرؤية المتمركزة»:

التحول الأول تمثل في صعود المذهب الإنساني الذي اعتبر دعاته أو آمنوا بأن الإنسان هو معيار كل شيء وأن كل إنسان معيار ذاته. والعبارة الدارجة المميزة لهم والتي تستخدم لوصفهم هي «النزعة الفردية». لقد كانوا رجالاً بلغت بهم الجسارة حدًّا جعلهم يسعون إلى أن يكونوا هم أنفسهم، وكانوا مفعمين بالحيوية إلى درجة جعلتهم يسعون إلى إسقاط كل سلطة وليس فقط كنيسة العصر الوسيط حيث كان الداعية إلى النزعة الإنسانية متمردًا عظيمًا ضد نظرة العصور الوسطى إلى الكون ولو لم تكن له نظرة واضحة خاصة به عن الكون. وكان أيضًا نصيرًا مهمًّا للنزعة الفردية ولو أنه لم يكن واضحًا تمامًا بشأن ما يريد هو أن يفعله بذاته وكيف يصوغها<sup>(١)</sup>. ومن ثم فقد دفع المذهب الإنساني، بالرؤية الاستخلافية شوطًا كبيرًا على طريق المركزية المطلقة وهي المحطة التي سوف يبلغها الوعي الغربي بعد عصر التنوير، وخصوصًا بعد الثورة الصناعية وزيادة قدرة العلم التجريبي على قراءة كتاب الطبيعة، وكان ذلك أمرًا مفهوميًا.

(١) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة د شوقي جلال، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠١، ص ٤١، ٢٣.

أما التحول الثاني فقد تمثل في الكشوف العلمية، التي أخذت تتوالى في هذا السياق التاريخي أي في موازاة الحركة الإنسانية وفيما بعدها، لترد الإنسان إلى مكانه الطبيعي من الكون، على أنه مجرد ظاهرة طبيعية، أو نوع من أنواع الحيوان ! والتي يأتي في القلب منها ثلاث نظريات، مزقت هالة القداسة التي كانت تحيط بالإنسان<sup>(١)</sup>:

أما الأولى فكانت نظرية دوران الأرض عند كوبرنيكوس (١٥٤٣) وجاليليو (١٦٤٢) فقالا إن الشمس - وليست الأرض كما قال بطليموس رائد الفلك قديماً - هي مركز الكون، فأضحت الأرض مجرد سيارة صغيرة من سيارات الشمس، ومن هنا تضاءلت قيمة الإنسان الذي يعيش فوق أديم هذه الأرض!

والنظرية الثانية هي نظرية اللاشعور عند «فرويد»، ومؤداها أن محتويات اللاشعور من خبرات قديمة وميول فطرية وعواطف مكتسبة، تتعارض مع آداب المجتمع وتتنافى مع تعاليم الدين، وأكثرها يدور حول الغريزة الجنسية، هذه هي أكبر الدوافع التي تسيطر على سلوك الإنسان، وتحدد له مسار سيره! ومن هذا المنطلق قال بعض الأدباء والكتاب إن الإنسان حيوان سافل منحط!! فالحيوان لا يعرف الكذب والحقد والغش والنفاق وغير هذا من صفات لا يتصف بها إلا هذا الذي نسميه إنساناً!

(١) د. توفيق الطويل، قصة الصراع بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٩م، ص ١٣، ١٤، ١٥، ٢٦٢.

وأما النظرية الثالثة التي هزت مكان الإنسان بعنف، فهي نظرية التطور وقد تراكمت معطياتها بجهد متواصل لكثيرين على رأسهم تريفيرانوس، ولامارك، وداروين، ووالاس فيما بين القرنين التاسع عشر والعشرين حيث أصدر تريفيرانوس كتابه «علم الحياة» عام ١٨٠٣ وقرر فيه أن العضويات الراقية قد تطورت بالتدرج عن أخرى بسيطة، وأن انقراض الأنواع ليس إلا تحولاً إلى أنواع أخرى، ثم نشر «لامارك» كتابيه: «الأبحاث» و«فلسفة الحيوان» أضاف فيهما إلى ذلك الرأي القول بأن الحيوان نفسه يسعى جاداً ليتطور حتى يسد ما يظهر في بيئته من حاجات جديدة، وأن الأعضاء تنمو طردياً مع استعمالها، وأن الصفات المكتسبة تنحدر إلى الأبناء عن آبائهم. بينما توصل دارون + ١٨٨٢ ووالاس + ١٩١٣ في وقت واحد، ومن غير أن يكون بينهما اتصال، إلى بطلان الرأي القديم في أن أنواع الحيوان ثابتة لازمت صورها عبر العصور من غير تغاير ولا تطور، وأثبتنا على العكس من هذا أن الأنواع تتطور دوماً، وأنها في صراع دائم بحكم قانون الانتخاب الطبيعي. وعندئذ يكون البقاء للأصلح، ولما هاجمت الكنائس النظرية عكف دارون على دراسة الإنسان وانتهى من ذلك إلى أن القوانين التي تحكم تطور الحيوان هي نفسها التي تحكم تطور الإنسان، فالإنسان مجرد حيوان، والفرق بينه وبين ما نسميه الحيوان فرق درجة وليس فرق نور!

ومن وجهة النظر العقلية يفترض أن تعطل هذه النظريات الثلاث وما يشبهها نمو الحضور الإنساني من موقع «الرؤية الاستخلافية» إلى موقع الرؤية

المتركزة؛ لأنها في الأغلب تنال من تميز الإنسان النوعي، ومن تساميه على العالم الطبيعي باعتباره ثمرة للخلق؛ يعيش في أحضان الطبيعة، ولكنه مستقل عنها، ومتسام على قوانينها «الضرورية» بعقله المريد. غير أن الذي حدث في التاريخ الثقافي هو اعتبار المسار العلمي النازع إلى التقدم والذي احتوى هذه النظريات الثلاث معاً، هو قرين المسار الفكري والفلسفي النازع إلى التحرر والذي احتوى الحركة الإنسانية، ثم الأنوار فيما تلا من أزمان عبوراً على التناقض القائم بين منطق التحولين. ولا يمكن تفسير الإهمال المتعمد لوجود هذا التناقض بحقيقة أن نظرية التطور بالذات لم تحقق الإجماع حولها من لدن العقل الغربي، سواء لأن الوعي المسيحي ظل يرفضها، أو لأن التيار العام الذي قبلها قد وضعها في سياقها الخاص، أي داخل الأنواع، وذلك لأن أكثر العقول إيماناً بالتطور العام في مفهومه الواسع، هي أعمقها إيماناً بالحدثة وفتوحاتها العلمية، وبوضع الإنسان الجديد فيها مركزاً مطلقاً للكون.

وربما كان التفسير الذي يمكننا من فهم آلية تجاوز هذا التناقض هو أن العقل الغربي قد نظر إلى اللحظة التي حكم فيها التطور بانفصال الخلق عن الله باعتبارها لحظة «انعتاق من الألوهية»، بدلاً من كونها «انغماساً في الطبيعة». وإذا كانت الألوهية كأصل، والخلق كفعل هي ما تمنح الوجود الإنساني معناه وغاياته في المبتدأ والمنتهى، وإذا كانت الطبيعية / الأصل الحيواني لا تعدو سوى ذكريات للوجود الإنساني تنتمي للماضي ولا تحكم المستقبل، فإن القراءة الوضعية /

المادية/ النفعية يمكنها أن تصل إلى نتيجة مفادها أن الإنسان وبغض النظر عن الأصل الطبيعي صار أكثر تحرراً عندما انفك من الحضور الإلهي. إنها، مرة أخرى، النزعة المادية التي لا تتصور الحرية إلا في إطار الشاهد، ولا تستطيع أن تنفلت من قيوده إلى الحرية الكاملة التي تضم الغيب إليه، باعتبارهما حدين تفرضهما الحقيقة الإلهية، ويحكمان الحقيقة الإنسانية حيث يكون الخلق أصلاً للحرية.

وأما من وجهة النظر الدينية فإن نظرية التطور بالذات تطرح ذلك التحدي المتعلق بحقيقة الحضور الإلهي في الكون باعتباره أصلاً للخلق، منفصلاً عنه ولكنه مهيمن عليه، ومن ثم يرفض الإسلام، كاليهودية والمسيحية، فكرة التطورية النشوئية. وهنا يخط المجدد عباس محمود العقاد طريقاً توفيقياً يحفظ الإيمان من دون معاداة للعقل في هذه القضية عندما يميز داخل القائلين بالتطور بين فريقين: الأول يعمم تطبيقه على الكون كله بما اشتمل عليه من مادة وقوة. والثاني يقصره على عالم الكائنات العضوية الذي يشتمل على النبات والحيوان والإنسان، ولا يحيط بما عداه من الموجودات غير العضوية... والذين يقصرون التطور على الأحياء، يرجعون في تعليل تطورها إلى عوامل الطبيعة وما تشمله من مؤثرات البيئة والمناخ وموارد الغذاء ووسائل الحصول عليه، ولا يضطروهم القول بهذا التطور إلى التعرض لما وراء هذه العوامل الطبيعية بإثبات أو إنكار... فقد تكون عوامل الطبيعة في مذهبهم خاضعة لقوة عالية فوق الطبيعة، تودعها ما تشاء من النظم والنواميس، ولا يتناقض القول بالنظم الطبيعية عندهم والقول

بما وراء الطبيعة، على حسب العقائد الدينية أو المذاهب الفلسفية. أما القائلون بالتطور العام فيواجهون قضية الخلق، أو مسألة الإيمان بالخالق، في كلامهم عن العالم وعن القوى المسيرة له من خارجه أو داخله، ولا مناص لهم من التعرض لهذه القوى التي تملك تسيير هذا الكون منذ الأزل إلى غير نهاية... وهي لا تنفصل عن مسألة الخلق والخالق في جملتها. فإذا كان تطور الأحياء يرجع إلى عوامل البيئة الطبيعية، فماذا خارج الكون كله يرجع إليه تطور الكون منذ البداية الأولى؟ وكيف يتفق القول بالتطور والقول بالأبدية التي لا أول لها ولا آخر إذا قيل إن الكون موجود بلا ابتداء ولا ختام؟ ومن ثم فأصحاب التطور العام هؤلاء، يقفون من مسألة الأصول الأولى موقفين متقابلين متناقضين.. وتفسير هذه الأصول عند أحدهما - وهو فريق المؤمنين - أنها من صنع الخالق الحكيم، وأن القوة التي تصدر عنها آثار التطور في الكون كله منذ بدايته لا بد أن تكون «قدرة» فوق الطبيعة وفوق الكون تودعه ما تشاء من النظم والنواميس. والفريق الآخر - وهو فريق الماديين المنكرين - يكتفي من التفسير بذكر العوامل التي ينسب إليها التأثير واعتبارها طبيعة في المادة لا تفسير لها إلا أنها وجدت هكذا، ولا يمكن أن توجد على صورة أخرى غير التي وجدت عليها<sup>(١)</sup>.

وفي اعتقادنا أن الطريقة الوحيدة لفهم التطورية النشوئية على أنها ممكنة وعملية، يكمن في قصرها على ما يمكننا تسميته «التطور داخل النوع»، أي داخل

(١) عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٧٢، ٧٤.

كل نوع من العوالم القائمة بذاتها، والمستقلة عن غيرها، فقد حدثت تطورات داخل التركيب الإنساني حسب البيئة، والزمان، والتحديات مثلما حدث في عالم الحيوان من أدناه وأبسطه، إلى أرقاه وأعقده، وكذلك في عالم النبات من أزهره إلى أثمره، بل وفي العالم المادي حيث تؤكد الدراسات الجيولوجية، على حدوث تحولات هائلة بين سطح اليابس والماء، وبين مساحة الحار والبارد، تغير معها شكل الأرض ومواطن الحضارات. ومن ثم يمكن فهم ما جرى من تطور لصورة الإنسان البدائي / الأول، باتجاه الصورة الحالية للإنسان الحديث الأكثر رقيًا وتعقيدًا بلا شك، ولكنه ليس منزوع الصلة بالإنسان الأول، كما أنه ليس وريثًا لأي حيوان مهما كان نوعه أو درجة رقيه، وبهذا الفهم يمكن التوفيق بين قصة الخلق الإلهي للإنسان، التي تمنحنا الكرامة الشخصية، والحرية الفردية، مع صك استخلافنا على الكون، وبين العلم الحديث في أكثر صوره تحررًا وجذرية، لتأسيس عقلانيتنا المؤمنة أو الشاملة.

وهنا يثمن العقاد رؤية المفكر الفرنسي المعاصر «تيار دي شردان» لحدود مفهوم التطور، وأساس تلك الرؤية هو النظر إلى التطور فيما قبل ظهور الإنسان نظرة تختلف عنه فيما بعد ظهور الإنسان، فأما قبل ظهوره فقد كانت القوة الباطنية الدافعة قوة طاردة بمعنى أنه كلما ظهر جنس حيواني معين إلى الوجود فهو لا يلبث أن يتفرق في أنواع مختلفة يتميز كل منها بخصائصه برغم اشتراك الأنواع كلها في أرومة واحدة. وأما بالنسبة إلى الإنسان فالقوة الباطنية الدافعة هي قوة

ضامة أو جاذبة تدأب على جميع الأطراف نحو مركز واحد حتى لا تتفرق أنواعاً كما حدث في دنيا الحيوان والنبات، ولذلك لبث الإنسان بين سائر الكائنات الحية جميعاً وحيداً في كونه نوعاً واحداً ولم يتكاثر أنواعاً متباينة كما نرى مثلاً في عالم الطير الذي تقرب أنواعه من تسعة آلاف. لكن الإنسان وإن صمد على مجرى الزمان نوعاً إنسانياً واحداً فقد استعاض عن التنوع البيولوجي تنوعاً آخر هو التنوع في الثقافات ومع ذلك فحتى هذا التشتت الثقافي سرعان ما يجد له دائماً مراكز حضارية كبرى تجمع خيوطه في قبضتها الواحدة فيظهر العصر كأنه متميز بطابع فكري واحد<sup>(١)</sup>.

مركزية الله الخالق للكون هي، إذن، التي تمنح الإنسان القدرة على أن يكون خالقاً لأعماله، أي كائن حر مدعو إلى ممارسة حريته في إعادة تكييف هذا الكون، متحملاً مسؤوليته كاملة عن هذه الأعمال. غير أن المسلم باعتباره إنساناً يؤمن بخالقية الله له لا يرى في تلك الحرية الممنوحة له صكاً بالانفلات من كل قيد، وكما أنه محكوم بقدر الله فيما يخص علاقته بالله الخالق، فهو أيضاً محكوم بسنن الكون فيما يخص وجوده وخلافته على هذا الكون. وربما تصورت الذات الإنسانية المتمركزة حول نفسها امتداد حريتها إلى خارج هذه السنن، أو حتى إلى مناقضتها، لو استطاعت، أما الذات المؤمنة باستخلافها على الكون فلا تتصور مثل هذا الخروج، بل ترى حريتها في تأكيد هذه السنن، وتسلك على النحو

(١) عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، طبعة مهرجان القراءة للجميع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ١٩٩٩م، ص ٧١.

الذي يحقق خير الإنسانية كلها وفق النظام الكوني . وهكذا يضع الاستخلاف، باعتباره المبدأ الجوهرى للحضارة الإسلامية، «الإنسان» في الموقع الوسط من الكون، فلا يؤدي إلى تهميشه، جاعلاً منه ذلك الحقير الفاني الذي يكمن سر خلاصه في «الفناء» المطلق كما هو الحال في الأديان الطبيعية / الآسيوية، خصوصاً البوذية والبرهمية. ولا إلى تمرّزه حيث يسود الفكر الوضعي الذي يجعل الإنسان في مركز الكون، حيث إن الله قد تبطل ونحى نفسه عن الوجود والموجودات، كما يقول أرسطو، أو أنه قد غاب تماماً/ مات بفعل حضور العقل كما أعلن نيتشه، وفي كلتا الحالتين يصير الإنسان مشرعاً نهائياً لذاته، ومسئولاً أخيراً عن مصيره، متحرراً تماماً من المركزية الإلهية.

### ثالثاً: الإنسانية.. تعادل إيجابى بين الحرية والمسئولية

تبدو قضية خلق الإنسان، وعلاقته بخالقه أحد الأمثلة الواضحة على التداخل بالتشابه والاختلاف بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة. فاليهودية والمسيحية تسلمان بما جاء في التوراة (سفر التكوين ١: ٢٦ - ٢٧) من أن «الله قد خلق الإنسان على صورته»، أي على صورة الله سبحانه. ورغم أن عبارة قد وردت في صورة حديث شريف جاء فيه ما معناه أن الله قد خلق آدم على صورته، فإن فقهاء المسلمين أولوا النص، فقالوا إن الله سبحانه قد اختار أن يسوي آدم على إحدى الصور التي في علمه جل شأنه، كما أولوا آية الاستواء على الكرسي بما يقطع الطريق على أي نزعة تجسدية. وهكذا تبقى الآية الكريمة من سورة

الشورى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى/ ١١] فوق كل نقاش.

هذا التصور التنزيهي لعلاقة الإنسان بخالقه إذ تنفي نفيًا قاطعًا أي مشابهة أو مماثلة أو تداخل بين الله والإنسان، فإنها في الوقت نفسه تكفل تحرر الوجدان الإنساني من كل سطوة قد تهيمن عليه، وتطلق إرادة الإنسان من كل قيد يمكن أن يكبلها. وقياسًا على المعتقدات والأديان السابقة عليه، يكشف الإسلام عن إيجابية «الحضور الإلهي في العالم»، فالألوهية ليست هي تلك الصورة السلبية التي جالت في تصور أرسطو، وليست مقصورة على بعض جوانب الخلق والتدبير كما تصور الفرس في صفات «هرمز» إله النور والخير واختصاصاته، وصفات «أهرمان» إله الظلام والشر واختصاصاته، وليست محدودة بدرجة من درجات الخلق كتصور أفلوطين، وليست محدودة بحدود شعب كتصورات بني إسرائيل. وليست مختلطة أو متلبسة بإرادة كينونة أخرى، كبعض تصورات الفرق المسيحية، وليست معدومة على الإطلاق، كما تقول المذاهب المادية، التي تنفي وجود الإله الحي المريد... إلى آخر هذا الركام<sup>(١)</sup>؛ بل هي علاقة حية بين خالق قادر ومخلوقات واعية، تدعوه فيستجيب وتصلي إليه وتؤمن بجدوى الصلاة.. وتلك هي العلاقة البديعة التي يصوغها الإسلام بين الإله المتسامي والإنسان العاقل؛ إذ تدمج العقل بالحرية والرحمة في مزيج رائع شفاف يتجاوز التجسيد والتشبيه، كما يتجاوز الجبر والعدمية.

(١) سيد قطب، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، مرجع سابق، ص ١٥١.

والتوحيد على هذا النحو ذو أثر بالغ في بنية النفس الداخلية، فهو ليس مجرد كلمة ينطق بها اللسان في شهادته، ولا هو مجرد تصور فلسفي لعلاقة الإنسان بالخالق.. بل هو طاقة محررة من الطراز الأول يكشف عنها إمام المجددين محمد عبده بقوله: رفع الإسلام كل امتياز بين الأجناس البشرية، وقرر لكل فطرة شرف النسبة إلى الله في الخلق، وشرف اندراجها في النوع الإنساني في الجنس والفصل والخاصة، وشرف استعدادها بذلك لبلوغ أعلى درجات الكمال الذي أعده الله لنوعها على خلاف ما زعمه المنتحلون من الاختصاص بزياء حرم منها غيرهم، وتسجيل الخسة على أصناف زعموا أنها لن تبلغ من الشأن أن تلحق غبارهم، فأماتوا بذلك الأرواح في معظم الأمم وصيروا أكثر الشعوب هياكل وأشباحاً<sup>(١)</sup>. هذه الطاقة التحريرية ينبثق عنها أمران شديداً الأهمية في صياغة روح الإسلام.

الأمر الأول: هو حرية العقيدة اكتساباً للإيمان، وممارسة له. فلا توجد في الإسلام عقيدة لاهوتية «رسمية» أو مجموعة من الأفكار اللاهوتية «المعتمدة»، أو «الأرثوذكسية». كما لا توجد «هرطقة» بالمعنى المسيحي، فليس هناك في الإسلام ما يمكن تحديده تماماً أو وصفه بـ «العقيدة الصحيحة والعقيدة الفاسدة». بل إن الأفكار والمفاهيم المتعلقة بالله هي في جوهرها من الأمور الموكولة إلى كل فرد على حدة يكتشفها في نص القرآن الكريم، بوعيه الإنساني الحر طالما كان قادراً على ذلك.

(١) الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو رية، دار المعارف، القاهرة، طبعة ١٩٦٦. ص ١٥٧،

وهكذا - حسب محمد عبده - رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين في فهم الكتب السماوية استثناءً من أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم وضناً به على كل من لم يلبس لباسهم ولم يسلك مسلكهم لنيل تلك الرتب المقدسة، ففرضوا على العامة أو أباحوا لهم أن يقرؤوا قطعاً من تلك الكتب لكن على شريطة أن لا يفهموها ولا أن يطيلوا أنظارهم إلى ما ترمي إليه، ثم غالوا في ذلك فحرموا أنفسهم أيضاً مزية الفهم إلا قليلاً، كما وقفوا بالناس عند تلاوة الألفاظ تعبدًا بالأصوات والحروف، فذهبوا بحكمة الإرسال فجاء القرآن يلبسهم عار ما فعلوا، فقال: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة/٧٨]، ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [الجمعة/٥] <sup>(١)</sup>.

والأمر الثاني: فردية العبادة، إذ ليس في الإسلام كهنوت، ولا يعدو رجل الدين في الإسلام فقيهاً وداعية إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، لا يملك أي سلطة على المسلم الذي تبقى عبادته حرة من أي طقوس جماعية، وقائمة فقط على حرية ضميره الإنساني، ليبقى هو متحرراً من أي رقابة خارجية على إيمانه الفردي الحر، ومالكا «حريته»، مستحقاً بجدارة لوظيفة «الاستخلاف» ومن ثم يصدر الله حكمه الرائق في القرآن الكريم: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ

(١) الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، المرجع نفسه، ص ١٤٨، ١٤٩.

أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ﴿﴾ [الجاثية/ ١٥]. وأن: ﴿مَنْ أَهْتَدَىٰ فَأَتَمَّا يَهْتَدَىٰ لِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا﴾ [الإسراء/ ١٥]. إذ يتحتم على كل مؤمن أن يحقق مصيره بأعماله ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر/ ١٨]. وبينما يتوجه «العهد الجديد» إلى الإنسان، يتوجه القرآن إلى الناس. وهكذا ينبثق مبدأ الناس، الكل، الجماعة. وليس هناك شيء بالصدفة، فالعهد الجديد على اتساق تام مع روح الصفة المسيحية ومبدئها الهرمي المقدس، الكهنوتي... أما الإسلام - كما يلاحظ جمال البنا - فيشير إلى الناس تعبيراً عن العقل العام رفيع الشأن. «إن الإسلام لا يعترف بالصفة، رهباناً كانوا أو قديسين، ولا يوجد فيه برنامجان: واحد للمختارين وآخر للناس العاديين. ولكنه إعلان لمبدأ ديمقراطي»<sup>(١)</sup>. وقد ترتب على ذلك أن الإسلام العام / السني لم يشهد قط ظاهرة السلطة الدينية المهيكلة في هرم تراتبي، وإن وجدت على استحياء في مراحل متأخرة داخل المذهب الشيعي فيما تجسده فكرة ولاية الفقيه، وترتيب «آيات الله» وهو وجود استثنائي لا ينبع من النص القرآني، ولا من روح العقيدة، بل نبت في مراحل تالية من رافدي الصراع السياسي / المذهبي، والتدهور التاريخي / الحضاري.

ولكن إذا كانت الحرية الإنسانية تقع في قلب التوحيد عقيدةً، والإسلام ديناً، فهل يعني ذلك أن الإرادة الإنسانية مطلقة؟ لعل الإجابة القريبة هي حرية الإنسان في حدود قضاء الله وقدره، غير أنها تثير بدورها سؤالاً آخر عن كيفية التوفيق بين القدرة الإلهية على توجيه الفعل الإنساني، والعدل الإلهي الذي

(١) جمال البنا، الإسلام والعقلانية، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٨.

يفترض محاسبة الإنسان فقط على خياراته الحرة؟ وهنا تبدو الإحاطة بالحكمة الإلهية في مثل هذه القضية أمرًا صعبًا، وإن أمكن تلمس إجابة ذات فاعلية للروح الإنسانية انطلاقًا من القرآن الكريم الذي تشير بعض آياته لحرية الإرادة الإنسانية، بينما تشير آيات أخرى إلى فكرة الجبر وهيمنة الله سبحانه على كل شيء، بالإضافة إلى آيات ثلاثة تشير إلى العناية الإلهية حيث مسئولية الإنسان الأخلاقية في نفاذ مشيئة الله النهائية وقدره.

ومن ثم تبدو العناية الإلهية حلقة وسطى تربط بين الحرية الإنسانية، والهيمنة الإلهية، فثمة حرية مطلقة للإرادة الإلهية؛ لأن الشخص، رغم استقلاله الذاتي وحرية وقدرته على المبادرة، ومواهبه، يبقى تحت تصرف مشيئة الله، وهي مشيئة لا متناهية، ومطلقة، وقديمة، في حين أن الإرادة الأدمية «على المستوى الدنيوي، مستوى الوجود - بالفعل» متناهية، ونسبية، وحديثة. فطرفا المواجهة، إذن، غير متعادلين! ولكن إرادة الله في الوقت نفسه ليست اعتباطية مخاذلة، بل حكيمة مدبرة، فالله يكون إما طاغية تعميده قدرته القصوى، فيتصرف من دون اعتبار لأي قانون سلوكي؛ مرة «يُشَرِّقُ»، وأخرى «يُغَرِّبُ»، كما يشاء له استبداده المطلق، وإما يكون ربًّا مدبرًا، يلعب دورًا من دون أقنعة، حسب نوااميس تسمح لكل مخلوق بأن يمارس الحرية والمسئولية، كامل الممارسة. وفي الإسلام، فإنه - جل شأنه - «يقدر» و«يقضي» طبقًا لتدبير محكوم مسبق، ولحتمية حكيمة طبيعية فرضها في تسيير الكون، ومن ثم يصير القضاء في العقيدة الإسلامية هو ما اتصل بسنة الكون منذ

خلق الله الكون وهو قانون أزلي ثابت لا يتغير: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [فاطر / ٤٣]. إنها سنة ذات شمول واستمرار، والفرق واضح بين إله يضع تصميمات محكمة، ويدبر الكون على ضوءها، وبين الـ (فاطوم Fatum) عند الرومان، ذلك القدر الأعمى الغاشم، والجبرية المتطرفة الهوجاء<sup>(١)</sup>.

وفي هذا السياق تبرز أهمية تلك التفرقة التي وضع أساسها المعتزلة بين القدرة والفعل في تصورهم للحضور الإلهي. فالقدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها على الإطلاق بحكم أنها صفة من صفات الذات الأزلية القديمة، هذا من ناحية، ولكنها من ناحية أخرى تمثل «الإمكانات» غير المتناهية للأفعال، والتي ليس من الضروري أو اللازم أو الحتم أن تتحقق، أي تنتقل من الإمكانية إلى «الفعل». هذه التفرقة بين «القدرة» بوصفها مجموعة الإمكانات القابلة للتحقق نظرياً، وبين الفعل بوصفه التحقق العيني للقدرة، هي التفرقة التي أقرها العلماء المسلمون في مقولة مهمة من مقولاتهم وهي «ليس كل مقدور محتتم الوقوع». إذا كانت القدرة الإلهية مطلقة، فإن مقدوراتها من الأفعال كذلك لا تتناهى، ولكن العالم متناه من حيث بنيته في الزمان والمكان، وهذا دليل على أن إمكانات القدرة الإلهية لا تتطابق مع الأفعال بأي معنى من المعاني. وهكذا يتم التمييز بين «القدرة» الإلهية «والفعل» الإلهي على مستويين<sup>(٢)</sup>:

(١) د. محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٢) د. نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ص ٧٠ - ٧٢.

المستوى الأول: هو عدم تناهي القدرة لأنها إمكانات للأفعال، بينما تنتهى الأفعال لتعلقها بالعالم المتناهي رغم أنها - الأفعال - تتجذر في القدرة غير المتناهية، والعلاقة بينهما في هذا المستوى أشبه بالعلاقة المنطقية بين «الإمكان» و«التحقق»، فليس كل ممكن متحققاً كما سبقت الإشارة.

والمستوى الثاني: هو أن القدرة «أزلية» بما هي صفة محايدة للذات الأزلية القديمة، والفعل ليس أزلياً، بل هو تاريخي طالما أن أول مجال فعلي من مجال القدرة الإلهية كان إيجاد العالم، الذي هو ظاهرة محدثة تاريخية.

وهنا يلفت الأستاذ العقاد النظر إلى حقيقة أساسية هي أنه إذا كانت الإرادة الإلهية مطلقة من حيث القدرة على الفعل، فخلق الناس مكلفين بغير إرادة لهم شيء غير معقول وغير مقبول، كما أن سقوط التكليف لا معنى له في هذه الحالة إلا أن يخلق الناس جميعاً متشابهين متماثلين متساوين في العمل الصالح الذي يساقون إليه كما تساق الآلات؛ فلا فضل إذن للعاقل على غير العاقل، ولا تمييز للإنسان على الجماد المجرد من الحس فضلاً عن الحيوان... فالهداية إذا ركبت في طبائع الناس كما تركب خصائص الأجسام على السواء بين كل جسم وجسم فتلك هي الهداية الآلية التي لا اختلاف فيها بين مدارك الأرواح ولوازم الأجسام المادية. ومن اختار ذلك فإنما يختار لنوع الإنسان منزلة دون منزلته التي كرمته وفضلته على سائر المخلوقات<sup>(١)</sup>.

(١) عباس محمود العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مرجع سابق، ص ٦٨.

ولذا يرفض الإمام محمد عبده دعوى التيار الجبري بأن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله، معتبراً أنها الظلم العظيم، وأنها دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة: «فالإشراك هو اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يُعظّم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه كالاستنصار في الحروب بغير قوة الجيوش، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله إليها، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا. وهذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه ورد الأمر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده، وتقرير أمرين عظيمين هما قوام الأعمال البشرية، الأول: أن العبد يكسب بإرادته وقدرته، ما هو وسيلة لسعادته، والثاني: إن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وأن من أثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريد وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه. وقد جاءت الشريعة لتقرير ذلك وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقه في توفيقه إلى إتمام عمله بعد إحكام البصيرة فيه وتكليفه بأن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر وإجادة العمل ولا يسمح العقل ولا الدين لأحد أن يذهب إلى غير ذلك»<sup>(١)</sup>.

(١) الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، مرجع سابق، ص ٦٥-٦٦.

وهكذا يبدو الإمام منحازاً إلى نظرية اللطف في الفكر الاعتزالي، والتي تمثل مسعى عقلياً يحاول التآليف بين التكليف الديني، أو الأمر الصادر عن إرادة الله، وبين السلوك الإنساني الناجم عن إرادة تود الاضطلاع بمسئولية أفعالها وخلق أعمالها. هذا المسعى إنما يهدف إلى إقامة جسور جدلية تستهدف رفع التناقض في تقدير الإرادة الإلهية وتقدير إرادة الإنسان. «فإن الله جعل الإنسان حرّاً لأنه عاقل في نظر المعتزلة؛ ولذا كلفه بالتدين، ولكنه لم يدعه إلى عقله وحرية وحدهما وإنما أنعم عليه ولطف به، بل وجب على الله مثل هذا اللطف لأن الله لا يهدف من التكليف إلا إلى الحسن، الحسن بالنسبة للإنسان»<sup>(١)</sup>.

كما يبدو معارضاً لأبي الحسن الأشعري ولاسيما في نظريته الشهيرة عن «الكسب» التي أرادها حلاً توفيقياً بين القدرية / المعتزلة، وبين الجبرية / الجهمية على صعيد العلاقة بين الحرية الإنسانية والهيمنة الإلهية، وخلاصتها: «أن الله قد أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته. وعلى هذا يقترن الفعلان، فعل العبد وفعل الله، ويخلق الله فعل العبد بقدرته، لا بقدرة من العبد. إن أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل إن الله سبحانه أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختياراً، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنة بقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى

(١) عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ص ٩١، ٢٨١.

كونه محلاً له<sup>(١)</sup>. ذلك أن الأشعري لم يفلح، حقيقة، في تقديم بديل جوهرى لما ذهب إليه المعتزلة، بل انتهى أقرب إلى الجبرية عملياً، إذ لم يكن الفارق بينه وبينها إلا نظرياً بحثاً على نحو لم يدركه عوام المثقفين، والأخطر من ذلك أن تأثيره في الثقافة العامة كان أعمق من المعتزلة وخصوصاً بعد أن ارتبط به الغزالي، فكان الاثنان علمين على تيار لا يمكن القول بأنه جبري خالص، ولكنه أقرب إلى الجبر، بقدر ما كان أقرب إلى التأثير في حياة الناس الذين انطلقوا منه نحو بعض الصور المشوهة لمفهوم القضاء والقدر، والتي أدت إلى نتائج معاكسة تماماً للمقصد الحقيقى للإسلام.

ولا شك في أن الفهم السلبي لعقيدة القدر لم يسد لدى المسلمين إلا عندما هدأت الفورة الروحية، واستبدت بالناس حاجاتهم، ورائت الدنيوية على قلوبهم، وأغرقتهم السياسة في القمع بديلاً عن الشورى، وخاف الفقهاء مراجعة السلاطين، فعاشوا في جلايبهم، ولم يكن ثمة تبرير لديهم أفضل من عقيدة القضاء والقدر، ليمنحوا ضعفهم معنىً إيمانياً، ويلبسوا قعودهم رداءً أخلاقياً. لقد نمت الجبرية في المجتمعات الإسلامية على أطلال الحضارة، إذ لا يمكن لها أن تصنع حضارة، ناهيك بأن تكون حضارة كبرى، ومن ثم فلا سند لها في التاريخ، وإن كانت قد نمت في التاريخ. ولأن انبثاق الحضارة بدأ مع بزوغ الإسلام، وذيوع نظام الفكر القرآني الذي غير معنى التوكل القديم الذي كان مسيطراً على الوعي

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون. ص ١٢٤٣. استشهد به د. عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر، المرجع نفسه، ص ٩٥-٩٦.

الجاهلي في البيئة العربية المكية، فإن الحضارة الإسلامية - منطقتاً - هي بنت النظام القرآني، وأما الجبرية التي التبست بعصور الجمود، فهي - منطقتاً وتاريخاً - بنت للتاريخ وليس للروح التوحيدية، أو لنظام الفكر القرآني، وكل التفاف على هذا الفهم ليس إلا نوعاً من التفكير الحلقي كما يقول الفلاسفة الوضعيون، أو الدور كما يقول الفقهاء المسلمون.

#### رابعاً: الأخلاق .. توازن واقعي بين الروحانية والمادية

على أساس من الرؤية التواصلية بين شقي الوجود: «عالم الشهادة، وعالم الغيب» يقيم الإسلام رؤيته التوازنية بين شقي الكيان الإنساني ذاته، فيعطي للأساسيات الكامنة في طبائع البشر حقها في التعبير عن وجودها من دون اختزال لحضور أي منها، أو تحيز ضده. وهو بذلك لا يلغي دورها الفاعل في تشكيل ملامح الأخلاقية الإنسانية، وإنما هو على النقيض يسعى من خلال هذا الاعتراف الأولي بهذه الطبائع، إلى تعليتها وترشيدها والحفاظ على تألقها الفطري بدلاً من محاولة كسرهما أو معاداتها أو تجاهلها، على نحو قد يضع الأخلاق في علاقة تضاد مع الفطرة.

#### ١- الطبيعة الإنسانية .. حضور مكتمل الأبعاد

يمكن القول بأن ثمة ثلاث جهات من الرؤى النظرية المتكاملة عن العالم وهي النظرة الدينية والنظرة المادية والنظرة الإسلامية. هذه الجهات الثلاث من

النظر: «تعكس ثلاث إمكانات مبدئية هي «الضمير، والطبيعة، والإنسان» تتمثل «بالأساس» وعلى التوالي في المسيحية والمادية والإسلام. وجميع الأيديولوجيات والفلسفات والتعاليم العقائدية من أقدم العصور إلى اليوم، في التحليل النهائي، يمكن إرجاعها إلى واحدة من هذه النظرات الثلاث الأساسية. تأخذ الأولى نقطة بدايتها وجود الروح، والثانية وجود المادة، والثالثة الوجود المتزامن للروح والمادة معاً. فلو كانت المادة وحدها هي الموجودة، فإن الفلسفة التي تترتب على ذلك هي الفلسفة المادية، وعلى عكس ذلك إذا وجدت الروح وحدها فيكون الدين المجرد حيث الحضور الإنساني هامشيًا على متن الحياة كما هو في المسيحية النقية، وأما الإسلام فهو الاسم الذي يُطلق على الوحدة المتعادلة بين الروح والمادة وهو الصيغة الأسمى للحضور الإنساني نفسه. وعلى هذا النحو لا تبقى كلمة «إسلامي» مجرد وصف للأركان الخمس التي تعرف عادة بأنها الإسلام، ولكنها تعدو تسمية لمنهج أكثر من كونها حلاً جاهزاً، وهو المنهج الذي يؤلف بين المبادئ المتعارضة، فالإسلام بصفة أساسية هو مبدأ تنظيم الكون، وهو، كما قرر القرآن بوضوح، المبدأ الذي خلق الإنسان بمقتضاه. وكما أن الإنسان هو وحدة الروح والجسد، فإن الإسلام وحدة بين الدين والنظام الاجتماعي<sup>(١)</sup>. هذه الوحدة الغريبة عن المسيحية التقليدية، وكذلك عن المذهب المادي، هي الخصيصة الأهم التي تجسد شمولية الإسلام. وتتجلى هذه الوحدة العبقورية في الصلاة وخصوصاً في ذلك الرباط الذي يربط بين نقاء الروح وطهارة البدن، وفي ذلك الإلهام الذي يربط بين الوضوء وبقية أركان الصلاة

(١) محمد الغزالي، ركائز الإيمان: بين العقل والقلب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ٧٧.

من قراءة آيات القرآن ومن تسبيح وتهليل وركوع وسجود وغيرها في وحدة شاملة تسمى «الصلاة الإسلامية».

وتكرس الأخلاق الإسلامية، هذا الربط، الذي أوجده الصلاة، بين الجسد والروح، إذ تمتنع عن الخضوع لأي اتجاه لاهوتي من شأنه أن يضع، قبلًا، أفضلية للروح على الجسد، أو للجسد على الروح. وفي الرؤية الإسلامية، أن الجسد الإنساني هو آية من أدق وأروع وأعجب ما خلق الله في الأرض والسماء، وقد صاغنا الله البديع هذه الصياغة المتقنة ليكون التأمل فيها مثار إيمان وعبرة، فهذا الجسد وسيلة جيدة لقطع مراحل الحياة وأداء واجباتها باقتدار، والإنسان لا يستغني عن جسده ما ظل على قيد الحياة، إنه وسيلته العتيدة لتحقيق رسالته في المعاش والمعاد، فلا جرم أن الإسلام يتوفر على حياطته وحمايته من المولد إلى الممات، له أن يطعم الطيبات، وأن يزدان بالملابس، وأن يتحلى إذا تيسر له باللؤلؤ والمرجان، وعليه أن يبتعد عما يؤذيه من الخبائث، والمسكرات والمخدرات، وأن يتجنب السرف المودي به، وأن يتحرز من الأمراض والأقذار<sup>(١)</sup>.

وبسبب هذا التوازن بين المتطلبات المادية والأخلاقية عنده يصبح المسلم في اتساق مع بيئته أكثر من أي إنسان آخر، ومن ثم يحقق الهدف المستحيل في نظر المسيحية ألا وهو الاعتراف بواقعية العالم. وهكذا تبلورت حقيقة حاسمة في تاريخ الأديان، وهي ظهور «دين العالمين»، أو ظهور النظام الذي يحتضن الحياة

(١) محمد الغزالي، ركائز الإيمان: بين العقل والقلب، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ٧٧.

الإنسانية بكل جوانبها... فالإسلام هو دعوة لحياة مادية وروحية معًا. حياة تشمل العالمين الجواني والبراني جميعًا. انطلاقًا من هذا التعريف نستطيع أن نقول إن جميع الناس، أو أغلبهم، مسلمون بالإمكانية. فالإنسان إذن لا يمكن أن يكون مسيحيًا حيث إنه ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾ [البقرة / ٢٨٦]. وفي الوقت نفسه، لا يمكن أن يوجد الإنسان فقط مجرد حقيقة بيولوجية أو عضوًا في مجتمع كما يقول الماديون.. إنه لا يستطيع أن يستغني عن عيسى، ولا أن يحيا ضده. وكل قدر الإنسان على هذه الأرض أن يأخذ موقعًا وسطًا بين هاتين الحقيقتين المتضادتين<sup>(١)</sup>، إذ من دون الروح يمكن أن يقال عن الجسد إنه موضوع أو شيء، ولن يوصف بأنه «جسد إنساني». ومن دون الجسد لا يمكن للروح الإنسانية أن تكشف عن نفسها، أو تمارس حضورها الفاعل فينا والذي يتجلى في اعتقادنا وسلوكنا، وعبر نوايانا وأفكارنا، ومن خلال مطامحنا وندمنا، وكذلك في أحقادنا وآمالنا وجميعها أفعال تثبت إنسانيتنا.

## ٢- الزواج الإسلامي . . وحدة ثنائية الأقطاب

وإلى جانب الصلاة العبادة الأساسية ثمة شعيرة اجتماعية تنعكس فيها هذه الوحدة وهي الزواج، حيث يتم تجاوز ثنائية روح - جسد، من خلال تحقيق الاندماج بين ثنائية: رجل - امرأة بحيث يتحقق الإشباع الطاهر، بعيدًا عن التشظي والحرمان والصراع بين الجنسين اللذين يمثلان الثنائية الأساسية للوجود

(١) علي عزت بيغوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق ص ٣١٦، ٣١٨.

البشري. فالإسلام يبيح العلاقة الجنسية المشروعة بين الرجل والمرأة، ويوصي بها ليتمتع كلاهما بممارسة هذا الحق الطبيعي؛ لأن المحرم والمرفوض في الإسلام هو الفاحشة، أي كان مصدرها، الجسد أم الروح، وليس ثمة رفض أو تحريم أو احتقار موجه ابتداءً إلى الجسد لأنه جسد، وإلى غرائزه وحاجاته لأنها غرائز وحاجات تقف في طريق الروح!! إننا نقرأ في الآيات الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْمُونَ﴾ [الأعراف / ٣٣].

وإذا كان «فرويد» قد أثبت علمياً أن الغريزة الجنسية لا يمكن تدميرها وإنما فقط كبتها، وأن كبت الدوافع الجنسية يجلب مساوئ أكثر، فإن المفكر المسيحي «ليكي» قد دلل على ذلك تاريخياً عندما صور ما كان عليه العالم النصراني في العصر الوسيط من التآرجح بين الرهبانية والفجور قائلاً: «إن التبذل والإسفاف قد بلغا غايتهما في أخلاق الناس واجتماعهم وكانت الدعارة والفجور والإخلاق إلى الترف والتساقط على الشهوات والتملق في مجالس الملوك وأندية الأغنياء والأمراء والمسابقة في زخارف اللباس والحلي والزينة في حدتها وشدتها، كانت الدنيا في الحين تتأرجح بين الرهبانية القسوى والفجور الأقصى، وإن المدن التي ظهر فيها أكثر الزهاد كانت أسبق المدن في الخلاعة والفجور، وقد اجتمع

في هذا العصر الفجور والوهم اللذان هما عدوان لشرف الإنسان وكرامته»<sup>(١)</sup>. وعلى العكس، كما يدرك رائد التوفيقية في الفكر العربي المعاصر د. زكي نجيب محمود، كان المسلم الذي لا يحول دينه بينه وبين جسده من البداية أكثر توازناً في حسه الخلقي إذ يستحيل عليه أن يجعل مثله الأعلى في الأخلاق متعة الجسد لأن متعة الجسد بطبيعتها صائرة إلى زوال سريع. والعبرة هنا «بالمثل الأعلى» لا بطرائق العيش الفعلية فقد يحدث للشرقي أن يغوص في متعة الجسد إلى أذنيه لكنه يحس في ضميره أنه ضال عن جادة الطريق على حين قد تجد في الغرب فلسفات أخلاقية بأسرها تجعل المنفعة والمتعة مبدأً خلقيًا صريحًا ولو كانت المتعة مما يدوم دوماً لا يطرأ عليه التحول والتغير - كما هي الحال في جنة الفردوس - لما كان فيها عند الشرقي «المسلم» من بأس لكنها في هذه الدنيا متغيرة متحولة شأنها شأن سائر الظواهر الجزئية الفردية العابرة ولذلك ازدراها الشرقي «المسلم» في مثله العليا وغيض عنها البصر<sup>(٢)</sup>.

وربما كان مطلب العفة والكبت في المسيحية سامياً، إلا أن فكرة الإسلام عن ضبط الحياة الجنسية والتوسط فيها أنسب للإنسان، لأن فيها اعترافاً بالمشكلة ومواجهتها، وليس المداورة عليها أو النفاق بشأنها. وربما كان أبلغ دليل على

(1) W.E.H. Lecky, 'History of European Morals', London,

تقلاً عن: أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، المرجع 162-163. Vol. II. Pp. 1869.

نفسه، ص 164.

(٢) د. زكي نجيب محمود، الشرق الفنان، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٠. ص ٦٦.

صدق النزوع الإسلامي وفطريته هو ذلك التطور الذي جرى للمسيحية الأولى في التاريخ، والذي بدا كنوع من الهزيمة لجنوحها المثالي، ومحاولتها تحدي الفطرة الإنسانية، فالكثير من الأحداث المشهودة في تاريخ المسيحية كان أشكالاً من التراجع أدت إلى التشوه الذي لا فكاك منه لدين يواجه الحياة الواقعية، ومنها إقرار الزواج بدلاً من العفة. ويكفي هنا أن نذكر ما قاله بولس في إحدى رسائله: «إن غير المتزوجين معنيون بالرب كيف يرضونه، أما المتزوجون فمعنيون بالدنيا، أي كيف يرضون زوجاتهم». (الرسالة الأولى إلى الكورنثيون، ٧: ٣٣ - ٣٤). إذ كاد بولس أن يشرع التبتل للجنسين، وهو الأمر الذي كانت نتيجته الحتمية فناء الجنس البشري بلا أدنى شك. وبرغم أنه يصل خلال الرسالة نفسها إلى إقرار الزواج، ولكن باعتباره شرّاً لا بد منه: «من الخير للرجل ألا يلمس امرأة، ولكن لكي يتجنب الوقوع في الزنا لا بد أن يكون للرجل امرأة وأن يكون للمرأة رجل» (الرسالة الأولى إلى الكورنثيون، ٧: ٢-٣). إنه نوع من التنازل الواضح أمام ضغط الطبيعة الإنسانية، ومن أجل «أن تتجنب الزنا»، وليس حلاً قائماً على أساس من مبدأ. وأما من وجهة النظر الإسلامية، فإن الزواج حل وسطي قائم على أساس رصين، ومبدأ راسخ يعصم ضمير المسلم من هذا الفصام الروحاني، إذ يضمن له ضبط الجسد، ولكن مع حسن رعايته.



## مسارات النهضة ونظائرها في الفكر الإسلامي الحديث

### (إطار مفاهيمي وقيمي)

عمار علي حسن<sup>(١)</sup>

#### توطئة

لم يكن شكيب أرسلان يزجي قولاً في الفراغ حين تساءل بملء فيه: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ بل كان يطلق طلقة كاشفة تبدد الظلمة التي لفت عقول رواد النهضة العربية الإسلامية الحديثة الذين حيرهم غروب شمس حضارتنا، وبزوغ شمس حضارة الغرب، الذي كان يعيش في ظلام دامس وقت أن كان نور التحضر والتقدم يغمر أرض الإمبراطورية الإسلامية مترامية الأطراف.

في حقيقة الأمر فإن سؤال النهضة ونظائرها وأشباهاها هو الذي سيطر على العقل المسلم منذ مطلع القرن الثامن عشر، وطفت على السطح مصطلحات تدور حول هذا المعنى، تتقاطع معه أحياناً، وتوازيه أحياناً، وتختلط به لدى كثيرين، مثل «الإحياء» و«الصحوة» و«الإصلاح» و«التجديد». وهذه المصطلحات توزعت على اتجاهات نظرية وعملية شتى هي:

(١) كاتب وخبير في علم الاجتماع السياسي - وكالة أنباء الشرق الأوسط - مصر.

(١) طرحها البعض منظومة قيم متماسكة، ترمي إلى تشكيل إطار عصري ذي جذور عميقة تمتد إلى العهد الأول للإسلام، وتحاول أن تعيد إنتاج تجربته الفريدة والعفوية، التي أطلقت الدفقة الأولى لنور الحضارة الإسلامية، سواء من حيث الحالة الروحية الفياضة أو من زاوية السلوكيات والمآثر التي جاد بها الرعيل الأول، الذي سماه بعض أنصار الحركة الإسلامية الحديثة «الجيل الرباني» أو «الجيل الفريد».

(٢) وهناك من طرح هذه المصطلحات بوصفها شعاراً سياسياً، يهدف إلى تعبئة وحشد الأنصار للاستقواء والاستعانة بهم في بناء «الدولة الإسلامية المعاصرة» أو «استعادة الخلافة» وإزاحة الأنظمة العلمانية وشبه العلمانية التي وصلت إلى سدة الحكم عقب سقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤.

(٣) وطرحت هذه المصطلحات أيضاً في سياق التحدي الحضاري للغرب، والذي بلغ موقعاً متقدماً من نفوس وعقول أتباع الحركة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، إلى درجة أن من تابعها وجعلها موضع الفحص والدرس رأى أنها تعد رد فعل على تجبر الحضارة الغربية، وتحول فائض قوتها وتمكنها إلى حركة استعمارية استهدفت بلاد العرب والمسلمين. ومن هنا حفل خطاب الإسلاميين على اختلاف تنظيماتهم وجماعاتهم من حيث التفكير والتوجه والتصرف بالعديد من المضامين والتعبيرات التي توضح موقفهم المغبون من الغرب، ودعوتهم إلى مواجهته، ابتداء من التمسك بالهوية وانتهاء برفع السلاح.

(٤) واستخدمت هذه المصطلحات لمواجهة تيارات سياسية وفكرية انحازت إلى «القطرية» الضيقة، ومالت إلى استعارة طرق الغرب وأدواته في النهضة، ورفعت شعارات من قبيل «التحديث» و«الحداثة» و«التنوير» في مواجهة من راموا التقدم على أسس إسلامية.

(٥) كما طرحت هذه المصطلحات لدى البعض في إطار بحثهم عن دور حياتي، أو سعيهم إلى الحصول على تقدير الذات واحترام الآخرين، عبر الانتماء إلى فكرة وطريق سياسية واجتماعية مرتبطة بالدين الذي يحظى بمكانة عريضة في قلوب الشرقيين وعقولهم.

(٦) وآخرًا وليس أخيرًا، استخدمت هذه المصطلحات لدى البعض أيضًا بغية تحقيق منافع مادية وديوية عبر الاستفادة من الأموال الطائلة التي جاد بها الموسرون من أنصار الحركة الإسلامية وأتباعها والمتعاطفون معها، سواء كانوا حكامًا أو وجهاء أو حتى أفرادًا عاديين كانوا حريصين على دفع التبرعات المتفرقة والمنتظمة لهذه الحركة.

لكن هذه التوزيعات الست لمسألة النهضة خضعت كغيرها من اهتمامات علماء المسلمين المحدثين للأميرين الأساسيين اللذين يقاس عليهما أي تفكير أو عمل لنقف على مدى نجاحته وقدرته على تغيير الواقع المتردي الذي نعيشه، وهما الصواب والإخلاص. وفي حقيقة الأمر فإن كثيرًا من أسئلة النهضة وسائلها لم

ينقصهم الإخلاص، لكنهم افتقدوا في كثير من المواقع والمواضع والحالات إلى الصواب.

وأول خطوة نحو مفارقة الصواب كانت هي الخلاف على تعريفه، والتي نبعت أساساً من الاختلاف حول تأويل النص الإسلامي المؤسس وهو القرآن الكريم، إلى جانب الصحيح من السنة، وتجلياتهما في الواقع المعيش، ومن ثم فإن ما رأته جماعة ما عين الصواب رأته أخرى مخالفة صريحة له، وما اعتبره البعض تجديداً في فقه الدين وفكره تصوره آخرون تجديفاً وخروجاً على الشرع.

وعلى هذا الأساس وقع اختلاف، ولا يزال، حول سبل النهضة، بين الفرق والجماعات والتنظيمات الإسلامية. فبعضها انطلق من الموقع نفسه ورمى إلى تحقيق الغاية ذاتها، لكنه لم يلبث أن تخاصم أو تنازع حول الأسلوب الذي يجب اتباعه في سبيل بلوغها. وهذا الاختلاف توزع على عدة محاور من قبيل القواعد التي تقوم عليها النهضة، والعناصر التي تشارك في صنعها، والمستوى الذي تبلغه، والهيئة التي ستكون عليها في المستقبل المنظور والبعيد.

ولم يقتصر الاختلاف والخلاف على أتباع الحركة الإسلامية بل امتد إلى التيارات الفكرية الأخرى، التي أدلت بدلوها في الجدل والنقاش الذي دار حول معاني النهضة ومبانيها، وأشباهاها ونظائرها، بل إن هؤلاء هم من أطلقوا السؤال أولاً، وقبل وقت طويل من التفات الحركيين الإسلاميين إليه، بل إن

هذا التساؤل لم يطرح في إطار تحدي الغرب أو خصامه، بل في سياق الرغبة في التفاعل الخلاق معه، والاستفادة من عطائه الحضاري، تحت لافتة أن «الحكمة ضالة المؤمن فأنتى وجدها فهو أولى بها». وهذا المعنى تجسد بجلاء في أعمال فكرية عديدة، منها على سبيل المثال لا الحصر، كتب رفاعة رافع الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وخير الدين التونسي وأديب إسحق.

وقد كان هؤلاء يفكرون في سؤال النهضة وأشباهاها في وقت واحد تقريباً، وهي مسألة يصفها عزت قرني في كتابه المهم الذي وسمه بـ «العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة» بقوله: «كان أهل المغرب، وأهل المشرق، وأهل مصر بينهما، يفكرون جميعاً في الأمور نفسها، وأمامهم المشكلات نفسها، والحلول ستكون لهم جميعاً. فهذا الفتى المصري، وذلك السياسي الذي اتخذ تونس موطناً ووطناً، وهذا السوري المتأجج حماسة، وذلك الأفغاني الذي يذهب بين الحجاز ومصر ويثير في نفوس المتكلمين بالعربية في مصر والشام وغيرهما ردود الأفعال. هؤلاء جميعاً كانوا يتحدثون عن الشيء نفسه، ولكن بطرق متباينة، وإلى حدود مختلفة»<sup>(١)</sup>.

لكن أتباع الحركة الإسلامية، التي بذلت جهداً ملموساً في سبيل نقل الأفكار إلى الواقع، لم يتبعوا ما أنتجه رواد النهضة العربية الحديثة، بل تنكروا له،

(١) د. عزت قرني، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة (عالم المعرفة) العدد ٣٠، رجب/ شعبان ١٤٠٠ هـ - يونيو ١٩٨٠، ص: ١٠ - ١١.

متصورين إياه أو أغلبه لا يعبر عن أصالتنا، إنما هو مجرد خليط بين ما لدينا وما أفرزته الحضارة الغربية، وأنه يعبر في جزء كبير منه عن استلاب حيال الغرب، يبدأ بالإعجاب به وينتهي بالانسحاق أمامه، والتسليم بكل شروطه، والتماهي مع أطروحاته، والوقوع في فخ مركزيته، التي لا ترى أن هناك شيئاً ولا أحدًا خارجه.

وإنكار إجابات هؤلاء الرواد على سؤال النهضة وتجاهل جهودهم أو القدر فيه مهد الطريق لإعادة طرح السؤال نفسه على يد الحركيين الإسلاميين، الذين تبلور وجودهم وبدأ بقيام جماعة الإخوان المسلمين في مصر على يد الشيخ حسن البنا عام ١٩٢٨، لكن الردود جاءت هذه المرة مختلفة، حيث حاولت أن تحقق قطيعة معرفية وشعورية مع الغرب بأفكاره وطرائق عيشه، ثم انزلت إلى تنفيذ هذه القطيعة مع المجتمع الإسلامي نفسه على يد فرق متطرفة وملتحدة رمت المختلفين معها بالفسق والكفر والجاهلية، وناصبت الجميع العداء، وادعت أنها «الفرقة الناجية»، ثم سلكت طريق العنف الرمزي والمادي من أجل إجبار الآخرين على الانضمام إليها، ومواجهة السلطات الحاكمة لإسقاطها وإقامة «الدولة الإسلامية» على أنقاضها.

واليوم تراجع بعض هذه الحركات نفسها، فكرياً وعملاً، وتوجه فيه أخرى إلى مزيد من الوسطية والاعتدال، ومن ثم يعاد طرح سؤال النهضة مرة جديدة، وفي سياق مختلف، يرد فيه الاعتبار للكثير مما أنتجه رواد النهضة العربية الإسلامية الحديثة، لاسيما مع ذوبان الكثير من الفواصل والحدود بين «الإسلاميين» وغيرهم

من القوى الفكرية والسياسية التي تروج بها الساحة، الأمر الذي تبلور في الحوار القومي - الإسلامي، واقترب بعض المفكرين الإسلاميين من الليبرالية، وفتح الباب أمام حوار عالمي بين الأديان والحضارات.

وهذه المراجعة التي تتوازي مع استمرار الجهد القديم في سبيل بلوغ النهضة تجعل من الضروري إعادة إنتاج المسائل العادية في تاريخ الفكر والفقهاء الإسلامي بطريقة جديدة، تنطوي على قيم واتجاهات راسخة وضرورية، وتشكل إطاراً مهماً للحركة والفعل باسم الإسلام ومن أجله.

### أولاً: مفتاح الحديث الإسلامي عن النهضة ونظائرها

يتجسد مفتاح الحديث الإسلامي عن قيم الانطلاق حول مسألة مركزية هي «الاجتهاد»<sup>(١)</sup>، إذ لولا فتح بابه، والشعور بوجوده وضرورة استمراره وتجديده وتعمقه ما كان يمكن الحديث عن نهضة بعد قعود، وصحوة بعد نوم، وتجديد بعد تجميد، وإحياء بعد احتضار.

والاجتهاد لغة هو «بذل الوسع في طلب المقصود»، واصطلاحاً هو «استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بقضية أو حكم فقهي»، والاجتهاد يرومه غير المقلد

(١) تم الاعتماد بتصريف في التعريف الأول للاجتهاد على «دائرة المعارف الإسلامية» التي أصدرها عدد من كبار المستشرقين، وعربها كل من إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتناوي ود. عبد الحميد يونس، (القاهرة: مؤسسة دار الشعب) المجلد الثاني، ٢٣٢ - ٢٣٤.

الذي «يأخذ بمذهب غيره دون دليل». وقد اتكأ الاجتهاد في البداية على القياس على القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم أخذ خطوة إلى الأمام بإضافة «الإجماع» إلى ما يستند عليه، وهي نقلة نوعية في نظر الفقهاء ترفع عن الاجتهاد الظن، وتزيل عنه الخطأ، وتمنحه العصمة، حال اتفاق المسلمين جميعاً عليه.

لكن الاجتهاد لم يلبث أن ضاق على يد بعض الفقهاء، ليصبح من اختصاص أولئك الذين لهم الحق في تقرير أحكام يأخذ بها غيرهم. وقد بلغ الاجتهاد ذروته مع أصحاب المذاهب الأربعة، مالك بن أنس وأبو حنيفة النعمان وأحمد بن حنبل والشافعي، الذين أدلوا في كل المسائل المعروضة عليهم بأراء تعتمد على القرآن والسنة والقياس والاستحسان والاستصلاح والاستصحاب... إلخ، فاتحين باب الاجتهاد على مصراعيه. لكن الذين جاءوا بعدهم وقفوا عندهم، ولم يفعلوا شيئاً سوى تقليدهم، أو تقدموا خطوات قليلة من خلال إنتاج الفتوى في مسائل عصرية اعتماداً على فقه المذاهب الأربعة، الذي وعوه عن ظهر قلب.

وقد ظهرت آراء على مدار التاريخ الإسلامي تنادي بغلق باب الاجتهاد لسببين رئيسيين، الأول هو أن الاجتهاد كان لازماً في عهد الرسول ﷺ حيث كان حاضراً، ينزل عليه الوحي بآيات الله، وينطق بالأحاديث، وأمامه الناس يسألونه فيجيب، وبعد انقضاء هذا العهد لم يعد للاجتهاد مكان، لأن المخول به قد انتقل إلى بارئته. والثاني أن الاجتهاد يصح حين تصح الذم، وتظهر الضمائر، وتسلم العقائد، ويكثر الصالحون، ويبطل إذا عم الفساد، وخربت الذم، وضعف

اليقين. ففي عهد الفساد تزداد الشبهات التي ينبغي للحاكم أن يدرأها عند إقامة الحدود، وتكثر فيه الضرورات التي عليه أن يقدرها عند توقيع العقاب، وبذا يصبح هو المسؤول عن وضع الحد، ودرء الشبهات، وليس لغيره هذا الحق.<sup>(١)</sup>

لكن مثل هذا الرأي لم يسمع له طويلاً، واقتنعت الأغلبية بضرورة إبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً، أسوة بالرسول الكريم، الذي اجتهد فيما لا نص فيه، وصحابته الذين اتبعوا خطاه في هذه الناحية<sup>(٢)</sup>. ولم يرق للمتكلمين الذين اعتقدوا أن الإنسان لا يصل بالتقليد إلى إيمان منج. ثم شهدت القرون المتعاقبة من سعوا إلى كسر الجمود والخروج على التقليد، متخفين مما أنتجه من سبقهم، وذاهبين مباشرة إلى النص القرآني والحديث الصحيح، ومن بين هؤلاء ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ، والسيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ، الذي لقب بمجدد عصره، وكان يعتقد في أن كل عصر لابد له من مجدد في فقه الدين.

ويقوم الاجتهاد في رأي الفقهاء القدامى على دعامين، الأولى هي القياس، والثانية هي المصالح المرسل<sup>(٣)</sup>. والقياس هو أحد المداخل الأساسية

(١) عباس محمود العقاد، «التفكير فريضة إسلامية»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، الأعمال الدينية، ١٩٩٨، ص: ١٠٦ - ١٠٧.

(٢) للاطلاع على نماذج من اجتهادات الرسول (ص) انظر:

- الشيخ عبد الرحمن تاج، «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» سلسلة (كتاب الأزهر) شوال ١٤١٥ هـ، ص: ١٤٩ - ١٧٧.

(٣) راجع في هذا الشأن: د. محيي الدين محمد قاسم، «السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث»، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي) الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ / ١٩٩٧ م، ص: ١٤٢ - ١٥٠.

للاجتهاد في نظر كثيرين من الفقهاء، وفي مقدمتهم الإمام القرافي، حيث جادوا بنموذج متكامل الأسس والمقومات لكيفية اتخاذ هذا الأسلوب قاعدة للسياسة الشرعية، عبر أمور ثلاثة، هي:

(١) جوهر منهج القياس هو تبدل الأحكام، وتغير العمل بها، بتبدل الأحوال والأزمان، دوراً لتلك الأحكام حسب تبدل مناطها.

(٢) ضيق الحال يستوجب التوسعة، ويضفي المشروعية في حال الضرورة والاضطرار على الأحكام الشرعية في المجالات كافة.

(٣) الأخذ بمسألة تغير العادات والأعراف، وهذا يعد من قبيل تغير مناط الحكم بما علق على استيفائه من عادات وتقاليد أعراف.

ومن هنا فإن الاجتهاد المتكئ على القياس يدور حول تبدل الأحكام وتغير العمل بها بتغير الأحوال والأزمان حسب تغير مناطها، وكذلك تغير الأعراف والعادات.

ويرى الإمام أبو حامد الغزالي أن الاجتهاد يختلف عن القياس في أن الأول أعم من الثاني؛ لأنه قد يكون بالنظر في العموميات، ودقائق الألفاظ، وسائر طرق الأدلة سوى القياس، وبهذا يكون الاجتهاد شاملاً للقياس وليس العكس. ويحدد الغزالي شروط الاجتهاد في عدة ركائز هي الإسلام والعدالة ومعرفة آيات الأحكام في القرآن الكريم، ومعرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام،

ومعرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، ومعرفة مسائل الإجماع، وعلم أصول الفقه، ومعرفة لسان العرب. ولخص الشاطبي هذه الشروط في فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكن من الاستنباط بناء على هذا الفهم<sup>(١)</sup>.

وتستدعي حيازة فلسفة الاجتهاد، كما يقول الجويني «نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها، وتتبع مصادرها ومواردها، واختصاص معاقدها وقواعدها، وإمعان النظر في أصولها وفصولها، ومعرفة فروعها ونبوعها، والاحتواء على مداركها ومسالكها، واستبانة كلياتها وجزئياتها، والاطلاع على معالمها ومناظمها، والإحاطة بمبدئها ومنشئها، وطرق تشعبها وترتبها، ومساقها ومذاقها، وسبب اتفاق العلماء وإطباقها، وعلى اختلافها وافتراقها»<sup>(٢)</sup>.

أما المصالح المرسلة فهي أوسع من القياس؛ لأن كل قياس يراعي المصلحة، لكن ليس كل مراعاة للمصلحة تمر حتمًا بالقياس. وهذا النوع من الاجتهاد ينصرف إلى وجود حكم شرعي لما لا نص فيه، ويقوم بالأساس على فهم روح الدين ومقصده. فالله ﷻ بعث رسله لتحصيل مصالح عباده في الآخرة والدنيا، ومن ثم فإننا حين نجد مصلحة يغلب على الظن أنها مطلوبة للشرع.

(١) انظر، د. سامي محمد الصلاحيات، «معجم المصطلحات في تراث الفقهاء»، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية)

الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م، ص: ١٦.

(٢) عبد الملك بن عبد الله الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم»، تحقيق: عبد العظيم الديب، (الدوحة:

الشؤون الدينية) ١٤٠٠ هـ، ص: ١٦.

ويحدد الفقهاء مراتب المجتهدين في ثلاث، الأولى هي مرتبة المجتهد المطلق، وهو الذي يستنبط الأحكام من القرآن والسنة مباشرة، والثانية هي مرتبة مجتهد المذهب وهو من يستنبط من قواعد إمام مذهبه، أما الثالثة فهي مرتبة مجتهد الفتوى وهو المقتدر على الترجيح في أقوال إمام مذهبه<sup>(١)</sup>.

وهناك من يتوسع في معنى الاجتهاد ليجعل منه منطقتاً نقدياً وتجاوزياً للماضوية، إذ ينظر إلى التراث ليس للاستغراق فيه، والانغلاق عليه، أو الاكتفاء به، والانقطاع له، بل يستلهمه ويهضمه ويستوعبه ويتجاوزه، من دون إهماله ورفضه وممارسة قطيعة معه. وهذا الطور من الاجتهاد يتحرر من الفهم الأحادي للمعرفة الدينية والشرعية والفكرية بمفاهيمها وتصوراتها وأصولها، ويتخلص من الفهم الجامد الذي ينفر من التطور والتغير والتجدد، ويعترف بحق الآخرين في الاختلاف، مقراً بمبدأ التعدد والتنوع في الرأي، وامتكياً مع هذا من دون مجافاة ولا ممانعة ولا مصادمة. ويقوم كل هذا على مبدأ إعمال العقل، ومنحه أقصى درجات الفاعلية لاستفراغ الوسع، وبذل أعلى مستويات الجهد الفكري والعلمي والمنهجي<sup>(٢)</sup>، وفتح الباب أمام جميع الناس ليتدبروا في آيات الله وشريعته.

ويعبر الإمام محمد عبده عن هذا الأمر بقوله: «رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين في فهم الكتب

(١) المرجع السابق، ص: ١٧.

(٢) زكي الميلاد، «من التراث إلى الاجتهاد: نقلة فكرية تمنع الإرهاب»، مجلة «الكلمة» العدد (٥١) السنة الثالثة عشرة، ربيع ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ، ص: ٦٣ - ٦٦.

السماوية، استثنائاً من أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم، وضناً به على كل من لم يلبس لباسهم، ولم يسلك مسلكهم لنيل تلك الرتبة المقدسة، ففرضوا على العوام، أو أباحوا لهم أن يقرءوا قطعاً من تلك الكتب، لكن على شريطة ألا يفهموها ولا أن يطيلوا أنظارهم إلى ما ترمي إليه، ثم غالوا في ذلك فحرموا أنفسهم أيضاً مزية الفهم إلا قليلاً، ورموا عقولهم بالقصور عن إدراك ما جاء في الشرائع والنبوات، ووقفوا بالناس عند تلاوة الألفاظ تبعداً بالأصوات والحروف، فذهبوا بحكمة الإرسال... وجاء القرآن يلبسهم عار ما فعلوا... وبهذا التفرغ ونحوه، وبالدعوة العامة إلى الفهم وتمحيص الألباب للتفقه واليقين، مما هو منتشر في القرآن العزيز، فرض الإسلام على كل ذي دين أن يأخذ بحظه من علم ما أودع الله في كتبه، وما قرره في شرعه، وجعل الناس في ذلك سواء بعد استيفاء الشرط بإعداد ما لا بد منه للفهم، وهو سهل المنال على الجمهور الأعظم، من المتدينين، لا تختص به طبقة من الطبقات، ولا يحتكر مزيته وقت من الأوقات»<sup>(١)</sup>.

وهناك من يذهب إلى مد الاجتهاد إلى درجة «الإبداع» حتى ولو بدا هذا في نظر كثيرين نوعاً من «الابتداع» و«الإحداث في الدين»، حيث يعتبر من لوازم الإبداع الإعراض عن المعلومات التراثية المتوارثة المألوفة، أو عدم تقبلها إلا بعد إخضاعها للنقد الصارم، فلا تقبل إلا ببرهان مبين، وكذلك عدم الجمود

(١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، والإلهيات، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الثانية، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦ م، الجزء الثالث، «الإصلاح الفكري، والتربوي، ص: ٤٧٠ - ٤٧١.

أو التحجر أو شدة التمسك برأي مسبق، بسبب عوامل غير حقانية، وغير موضوعية»<sup>(١)</sup>.

بل هناك من يدعو إلى إزاحة الاجتهاد تمامًا، وإيجاد أصل آخر للشرع يحل محله وهو الحكمة؛ لأنها أهم وأشمل منه، وهي وحدها التي تكفل للإسلام أن يرد على تحدياته. وهنا يقول جمال البنا: «يعجب الإنسان كيف فات على الأئمة الأعلام أن يجعلوا من الحكمة أصلًا من أصول الإسلام، ومصدرًا من مصادر الفقه، بعد أن ذكر القرآن الكريم الحكمة مرارًا وتكرارًا، وقرنها بالكتاب... وأغلب الظن أن الفقهاء عزفوا عن الاعتراف بأصل ومصدر مفتوح، غير محدد، وغير منضبط، يسمح بالانفتاح والتعددية، وهي صفات يضيق بها الفقهاء عادة؛ لأنها تفتح عليهم بابًا لا يمكنهم التحكم فيه»<sup>(٢)</sup>.

ويحاول البنا أن يستلهم معنى الحكمة من القرآن الكريم فيراها هي: «العقل الخير، والقيم العليا، والعلم الهادي، الذي يستبعد الخرافة، ويحول دون أن يضل المؤمنون»، ثم يفصلها في ضرورة أن ينهل المسلمون من كل ما يصل إليهم من علوم وفنون وفلسفة من دون حرج؛ لأن القرآن يحض على هذا، والواقع يفرض ذلك<sup>(٣)</sup>، خاصة في ظل الثورة المعرفية التي شهدتها العصر الحديث. لكن

(١) د. حسني أحمد علي المتعافين «نظرات إضافية في المصطلحات» طبعة خاصة، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ/

م ٢٠٠٧

(٢) جمال البنا، «أصول الشريعة»، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي) الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص: ١٠٩.

(٣) المرجع سابق، ص: ١١١ - ١١٦.

هذه الرؤية ليست جديدة تمامًا قياسًا إلى ما ورد في شروط الفقهاء لمن يتصدى للاجتهد، حيث جعلوا الاطلاع على علوم العصر ومجريات الواقع شرطًا مهمًا للقيام بهذه المهمة.

وفي كل الأحوال فإن دواعي وضرورات الاجتهاد قائمة ومتجددة ودائمة، ومنها خلود الشريعة الإسلامية لكونها خاتمة الرسالات السماوية، وهو ما يحتم الاجتهاد المستمر، لمواكبة أي جديد يقع، وأي طارئ يطرأ، وأي حاجة تظهر. ويزيد من هذا الأمر أن الإسلام دين للعالمين، بما يفرض الاجتهاد لواقع يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأعراف والتقاليد. كما أن طروء البدع على أحكام الشرع، زيادة أو نقصًا، بتقدم السنين، يستلزم وجود حركة اجتهاد دائبة لإزالة هذه البدع، والتصدي للمبتدعين، وتذكير الناس بجوهر الإسلام، وحقيقة شريعته وأحكامه. وتناهي نصوص الأحكام الشرعية ولا نهائية المشكلات التي تترى في الواقع المعيش، توجب السعي إلى استنباط فروع فقهية جديدة تضبط حركة الحياة بالشرع<sup>(١)</sup>. وإذا أوجبت الحياة المتدفقة بلا هوادة ظهور دواعٍ أخرى، فإن الاجتهاد يجب أن يتجدد لمواكبتها.

ومهما كان الخلاف حول نطاق الاجتهاد ضيقًا واتساعًا، تخصصًا أو مشاعًا، فإنه في كل الأحوال ضرورة لأي حديث يُقال، وأي تصور يُبنى، وأي تصرف في سبيل التجديد والإحياء والنهضة والإصلاح.

(١) د. محمد عمارة، «الإسلام وضرورة التغيير»، (القاهرة: دار المعارف) ص: ١٠١.

## ثانياً: نظائر النهضة: إطار قيمي ومفاهيمي

## ١- الإحياء: استنهاض الأرض والدين والمعرفة والسياسة

ارتبط الإحياء في الفقه الإسلامي بعملية استصلاح الأرض الموات وزراعتها، استناداً إلى حديث شريف يقول: «من أحيا أرضاً مواتاً فهي له». فالمسلم الذي يضع يده على أرض بوار لا يملكها أحد يصبح هو مالكها إن زرعتها. ومعظم الفقهاء لا يشترطون إذناً من الحاكم لمن يقدم على هذه الخطوة، لكن أبا حنيفة يذهب إلى أنه لا تجوز زراعة الأرض الميتة من دون إذن ولي الأمر.

وأعطى الإمام أبو حامد الغزالي كلمة الإحياء معناها الديني، العقدي والفقهية، حين وضع مؤلفه ذائع الصيت «إحياء علوم الدين» الذي يعد أهم كتبه على الإطلاق، ولذا نسخ - على ضخامته - أكثر من مائتين وخمسين مرة قبل اختراع الطباعة، وترجم إلى العديد من اللغات الحية، وقدمت له عدة شروح، ولخص زيادة على ست وعشرين مرة. ويحتوي الكتاب على معارف كثيرة في العقيدة والفقه والتصوف والفلسفة، «وهو يتأسس على كلمة الإخلاص لله بالتوحيد، والإخلاص للدين بالرجوع إلى حظيرته، والعمل بجوهره»<sup>(١)</sup>. ويحاول فيه مؤلفه أن يصحح الكثير من المسائل التي تناولها سابقوه من الفقهاء وعلماء الدين، بحل ما عقده، وكشف ما أجملوه، وترتيب ما بددوه، ونظم ما فرقوه،

(١) إصلاح عبد السلام الرفاعي، «إحياء علوم الدين للإمام الغزالي»، إشراف ومراجعة: د. عبد الصبور شاهين، سلسلة «تقريب التراث»، العدد (١)، ص: ٣٧.

وإيجاز ما طولوه، وضبط ما قرروه، وحذف ما كرروه، وإثبات ما حرروه، وتحقيق أمور غامضة استعصت على الأفهام.

وينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام الأول عن العبادات وتناول فيه الغزالي العلم وقضاياه، والعقيدة وقواعدها، والطهارة وأسرارها، وأركان الإسلام ومغزاها، وأداب تلاوة القرآن، والأذكار والدعوات، وأوراد الليل. والثاني عن العادات وشمل آداب الأكل والنكاح والكسب والمعاش والألفة والصحبة والعزلة والسفر والسماع والوجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأوجه الحلال والحرام والشبهات، وأخلاق النبوة. والثالث عن المهلكات وتطرق فيه إلى أوضاع القلب، ورياضة النفس، وأفات اللسان، وكسر شهوتي البطن والفرج، وذم الغضب والحسد والحقد والبخل وحب المال والجاه والرياء والكبر والعجب والغرور والدنيا بأسرها. والرابع عن المنجيات وبين فيه حقيقة التوبة، وفضل الصبر والشكر، وطبيعة الخوف والرجاء، وأوضاع الفقر والزهد، وأحوال السائلين والسالكين، وقضية التوحيد والتوكل، والمحبة والشوق والأنس والرضا، والنية والإخلاص والصدق، والمراقبة والمحاسبة، والتفكير، وذكر ما بعد الموت.

وهذا الشمول الذي سيطر على كتاب الغزالي انتقل إلى الكثيرين ممن جاءوا بعده، فاستخدموا لفظ «الإحياء» مرارًا وتكرارًا كلما اعتقدوا أن الناس قد انصرفوا عن «الدين الصحيح»، وأن العقيدة قد خالطتها شوائب وجرحتها ألوان عدة من الشرك الخفي، واللهو الظاهر. وارتبط الإحياء هنا بمسألة العودة

إلى الدين في صورته النقية التي كان عليها وقت نزول الوحي وتكليف محمد بالرسالة. وقدم العديد من علماء الإسلام وفقهائه المحدثين مثل هذا التصور، من أمثال محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا.

ثم أخذ المفهوم بعداً جدياً وعميقاً بالحديث عن «إحياء التراث»، من خلال التعريف به، و«تحويله من ركام مخطوطات وأوراق صفراء إلى طاقة فاعلة وسارية في كيان الأمة، تؤثر وتدفع تقدمها وتطورها»<sup>(١)</sup>. وانطلق المنشغلون بهذه القضية من عدة اعتبارات تتمثل في أن التراث ينطوي على إيجابيات لا يمكن نكرانها، منها انبثاقه عن مصدر إلهي، وعمقه الزمني، وقابليته للتجديد والتنقية، وقبوله للعالمية، وسعته وشموله، ونزعه الإنسانية، وقدرته على تبيان الفكر الإسلامي في شتى مراحلها، وإعجاب غير المسلمين به، وكونه جهداً بشرياً يجب احترامه<sup>(٢)</sup>.

وهذا التقدير قاد كثيرين إلى بذل جهود ملموسة في العناية بهذه المسألة، وبدأت العملية في منتصف القرن التاسع عشر على يد رفاة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) الذي وضع لبنة مشروع مصري لإحياء التراث العربي، وإثر هذا شرعت مطبعة بولاق منذ سنة ١٨٥٧ تقدم الأعمال الفكرية التي اقترح الطهطاوي وتلاميذه تحقيقها ونشرها على الناس. ثم أسس الإمام محمد عبده

(١) د. محمد عمار، «التراث في ضوء العقل»، (بيروت: دار الوحدة) الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص: ١٧.  
 (٢) د. بكر زكي عوض، «التراث الإسلامي بين التقدير والتفديس»، (القاهرة: وزارة الأوقاف / المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية)، سلسلة (قضايا إسلامية) العدد رقم (١٢٥)، رجب ١٤٢٦ هـ - أغسطس ٢٠٠٥ م، ص: ٢١-٥٦.

(١٨٤٩-١٩٠٥) «جمعية إحياء العلوم العربية» التي وظفت جهدها وطاقاتها في إحياء التراث. وفي سنة ١٩١٠ رصد «مجلس النظار» المصري ميزانية لتمويل مشروع أعده أحمد زكي لإحياء التراث، بدأ بطباعة كتاب «نهاية الأرب في فنون العرب» للنويري لكنه لم يلبث أن تعثر<sup>(١)</sup>.

وتم تكوين لجنة لإحياء التراث بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر، ومركز لإحياء التراث بالهيئة المصرية العامة للكتاب، ولجنة للتراث بجمع البحوث الإسلامية، ومركز للتراث بمكتبة الإسكندرية. ونشأت هيئات للتراث في بلاد عربية شتى، منها المملكة العربية السعودية والإمارات. وتوازي مع ذلك جهود فردية لتحقيق التراث ونشره، سواء بدور النشر الحكومية أو الخاصة، وظهرت سلاسل تعنى بهذا الأمر، مثل سلسلة «الذخائر» التي تصدرها الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة. ولم يقتصر الأمر على كتب التراث الدينية والأدبية والعلمية، بل امتد إلى الحفاظ على الموروث الشعبي بمختلف أشكاله الفنية والإنتاجية.

ويعطي عالم السياسة حامد ربيع قضية إحياء التراث بعداً أكثر عمقاً حين يقوم بتشريح معناها ومبناها، واصلاً الماضي بالحاضر، ومعولاً على التراث في بناء مستقبل الأمة العربية - الإسلامية، حيث يعتبر أن إحياء التراث لا يعني نشر بعض أمهات الكتب في الفلسفة أو الفقه، بل السير في مسالك متعددة تبدأ من

(١) المرجع السابق، ص: ١٧-١٨.

طبيعة وحقيقة التصور العلمي لوظيفة ذلك الإحياء. وتتوزع وتنوع هذه الوظيفة بين تصورات ثلاثة كل منها يعكس منهاجية مستقلة، برغم أن أيًا منها لا يستطيع في النهاية إلا أن يأتي ليكمل التصور الآخر، فالإحياء قد يقتصر على الوظيفة اللغوية، وقد يتعدى ذلك إلى الوظيفة التاريخية، ولكنه قد يرتفع إلى مستوى الوظيفة السياسية، ليساهم في خلق التكامل القومي، وربط الحركة الآنية في مختلف نماذجها بالوظيفة التاريخية والحضارية للمجتمع، والحفاظ على الوعي الجمعي للأمم، والمساهمة في بناء الدولة العصرية، وتعزيز دور الدين بصفته مؤثرًا في التعامل الدولي<sup>(١)</sup>.

وقد حرص «الإسلاميون» على التفرقة بين حركة الإحياء في التراث العربي - الإسلامي ونظيرتها في الحضارة الغربية المعاصرة. فالغرب لا يميز في نظره للتراث بين الدين وبقية الإرث الإنساني الذي خلفه الإغريق والرومان الأقدمون، ولا بين ما نزل به الوحي وبين ما أنتجه البشر في تاريخهم المديد. وعلماء النهضة في أوروبا سعوا إلى توثيق علاقتهم الفكرية والنفسية بتراث اليونان والرومان الوثني، متجاوزين تاريخ النصرانية والكنيسة، التي ساهمت في تزكية الفساد والاستبداد والظلامية التي لفت القارة العجوز طيلة القرون الوسطى، فلما وصلنا إلى القرن العشرين كانت أوروبا يسيطر عليها العبث وفقدان اليقين الديني، وهو ما عزل الأجيال الصاعدة عن المسيحية. أما تراث الإسلام فعلى

(١) د. حامد ربيع، «مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي»، مشروع إحياء تراث الرواد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية) الطبعة الأولى، ص: ٢٤٣ - ٣٠٠.

العكس من هذا تمامًا؛ لأنه مرتبط بالدين واليقين، ويشكل جزءًا أصيلاً من الهوية الثقافية للأمة، والتي من دونها تضمحل وتفكك ذاتياً<sup>(١)</sup>.

ومسألة إحياء التراث كانت، ولا تزال، إحدى المسائل الأساسية التي يدور حولها جدل بين العرب والمسلمين المعاصرين، من مختلف التيارات الفكرية. فيها هو أحد رموز الليبراليين العرب يتساءل: ماذا نحن - العرب المعاصرين - فاعلون للتوفيق بين أصيل موروث، وجديد معاصر؟ ثم يجيب: «أحسب أن الطريق أمامنا واضح، وهو طريق تربوي من الأساس. فما علينا إلا أن نربي ناشئتنا على أن يحتفظوا بميراثهم في تدريب الإرادة الماضية، وفي التطلع والمغامرة، ثم يضيفون إلى ذلك تدريجياً آخر على النظر العقلي، والبحث النظري». وتتأسس هذه الرؤية على اعتبار أن «التاريخ العربي هو كالنهر دفاق المياه، وتظل للنهر هويته منذ أولوف السنين، برغم جريان مائه وتبدله، يوماً بعد يوم، بل لحظة في إثر لحظة، والذي يحفظ للنهر هويته هو التزامه مجرى واحداً، وهكذا نريد لحياتنا أن تكون: نحفظ لهذا الإطار الأساس العام، ووجهة النظر الرئيسية، ثم نجدد المضمون، الذي يملأ ذلك الإطار، أو الذي يشغل تلك الواجهة من النظر، كلما جاءت العصور المتوالية بحضارات متعاقبة، لكل حضارة منها مضمونها الجديد»<sup>(٢)</sup>.

(١) د. أكرم ضياء العمري، «التراث والمعاصرة»، (الدوحة: كتاب الأمة) الطبعة الثانية، ربيع الآخر ١٤٠٦ هـ ص: ٢٩ - ٣٥.

(٢) د. زكي نجيب محمود، «ثقافتنا في مواجهة العصر»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة (الأعمال الفكرية) ١٩٩٧، ص: ٦٦ وص: ٦٨.

وقد امتد الأمر إلى الحديث عن «الإحياء الحضاري» أو استعادة التقاليد العربية - الإسلامية» بحثاً عن سبل النهوض العربي في الماضي، واكتشاف سر قوة وتميز الحضارة الإسلامية، عبر المزاوجة بين الإحياء الديني والنضال الحضاري، واستحضار الإطار القيمي والأخلاقي الذي كان يحكم حركة وممارسات العرب وقت ازدهار حضارتهم، واستلهم نظم الضبط الاجتماعي التي كانت سائدة وقتها<sup>(١)</sup>.

لكن المعنى لبس لبوساً سياسياً واجتماعياً مع ظهور الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، التي أطلقت عليها بعض الأدبيات الأجنبية<sup>(٢)</sup> Islamic Revival، حيث أخذت حركة الإحياء طابعاً جماهيرياً بنزول روادها إلى الشارع، يدعون الناس للانضمام إليهم، ويقدمون الإسلام نظاماً شاملاً للعالم والآخر. وقد راهنت جماعة الإخوان المسلمين، كبرى الحركات الإسلامية في القرن العشرين والعمود الفقري لتيار الإحياء، على الجماهير الغفيرة منذ أول لحظة لانطلاقها على يد مؤسسها الشيخ حسن البنا عام ١٩٢٨، واعتبرت هذا الأمر هو صلب استراتيجيتها للتمدد وحياسة القوة<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: د. رفيق حبيب، «إحياء التقاليد العربية.. في فقه الحضارة العربية - الإسلامية»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة كتاب الأسرة، (الأعمال الفكرية) ٢٠٠٣.

(٢) انظر على سبيل المثال:

- Yvonne Yazbeck Haddad، John Obert Voll & John L. Esposito، The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography (Bibliographies and Indexes in Religious Studies، Greenwood Press، 1991.

(٣) عمار علي حسن، «الفريضة الواجبة: الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين»، (القاهرة: دار الدار للنشر والتوزيع)، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص: ١٢٦

واتسمت حركة الإحياء الإسلامي في العصر الحديث بسمات عدة<sup>(١)</sup>، حيث الدعوة إلى شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة، فهناك الاقتصاد الإسلامي، والسياسة الإسلامية، والثقافة الإسلامية، وأسلمة المعرفة... إلخ، وهناك سعي دؤوب إلى إعادة بعث الأمة عبر التحويل الجماعي لها إلى الإسلام حسب الصيغة التي فهمها رواد الإحياء، من خلال تأويلهم للنص وقراءتهم لممارسات الرعيل الأول ومضمون التراث بشتى علومه، وهناك أيضاً رفض للخلاص الفردي، وتأكيد على الروح الجماعية للإسلام، وهناك رغبة ظاهرة في مد جسور التعاون والتضامن بين مختلف «الجماعات الإسلامية» في الأقطار الإسلامية، اتكاء على تمتع تيار الإحياء بالانتشار السريع والمستمر في مختلف الأرجاء، وتعدد المراكز والهيئات التي تدعو إليه.

وتعددت الآراء حول الأسباب التي أدت إلى ظهور تيار الإحياء. فهناك من أرجعها إلى الصدمة الحضارية التي أصابت هؤلاء جراء احتكاكهم بالغرب في لحظة توهجه وهيمنته ونزعت الاستعمارية الحديثة التي بدأت باحتلال الفرنسيين لمصر سنة ١٧٩٨، وشعورهم بأن سبب فقدان المسلمين لموقعهم ومكانتهم هو ابتعادهم عن الدين، ومن ثم فإن العودة إليه، أو إحياء ما كان عليه المسلمون الأوائل هي الطريق المثلى لاستعادة المجد الإسلامي الضائع. وهناك من عزا هذه الظاهرة إلى الفجيعة التي انتابت قطاعاً من المسلمين لانهاية «الخلافة العثمانية»

(١) د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، «فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي»، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي) الطبعة الأولى، ١٤١٦ - ١٩٩٥، الجزء الأول، ص: ٤٥٧.

عام ١٩٢٤، فهبوا إلى نجدة أمة كانت شمس حضارتها تتوارى خلف جبال من الغيوم الداكنة، وحسبوا أن الإنقاذ يقوم على أكتاف السياسة وينزع إلى المقاومة المسلحة، وتناسى أغلبهم شروط الحضارة، ومحددات النهضة، كما فهمها المسلمون الأوائل، وإعداد العدة كما أعدوها.

واختلفت هذه الأسباب باختلاف الخلفيات الأيديولوجية لمن اهتموا بتعليل الظاهرة وتفسيرها، فالماركسيون العرب ركزوا على العوامل الاقتصادية المرتبطة بالفقر والتخلف، إلى جانب قيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. ولم ينكر الليبراليون أثر الاقتصاد في نشوء هذه الظاهرة، لكنهم ركزوا على الجوانب الثقافية والسياسية، ليلتقوا مع الكثير مما طرحه الباحثون وقدمته دوائر الاستشراق الغربي في هذا الشأن، حول الطبيعة المركبة للإسلام والتي لا تقتصر على المسائل الروحية، بل تمتد إلى تنظيم أمور الدنيا، وكذلك مجموعة الأزمات المتلاحقة التي مر بها العالم الإسلامي في القرن الأخير<sup>(١)</sup>.

ويجمل المفكر الاجتماعي نبيل عبد الفتاح هذه العوامل<sup>(٢)</sup> في محاولة صياغة الدولة القومية، ابتداء من عهد محمد علي باشا، وإدخال عناصر ثقافية وأبنية وافدة إلى البنيان التقليدي، ما أوجد صراعاً بين الوافد والموروث. وقد زاد التنافر بين هذين الاتجاهين نتيجة وجود جذور أزمة الهوية وتحديد الأنا الجمعي

(١) د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، ص: ٤٣٥ و ٤٤٥.

(٢) نبيل عبد الفتاح، «المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر.. رؤية أولية للقضايا الأساسية»، (القاهرة: مكتبة مدبولي) الطبعة الأولى، ص: ٦١ - ٦٨.

في مواجهة الآخر، أي الغرب الرأسمالي، وتصدع الإجماع الوطني حول شكل النظام السياسي، والنموذج الحضاري، نتيجة بروز صوت من عادوا من البعثات التي أرسلت إلى أوروبا، ودخولهم في مواجهة صريحة مع التقليديين. كما أن عمليات التغريب المتزايدة التي صاحبت نموذج التنمية، والتي أدت إلى استثناء النزعة الاستهلاكية على النمط الغربي مع شيوع الفساد السياسي والاجتماعي والأخلاقي، بما خلق حلاً من التذمر لدى قطاعات اجتماعية عدة، وجدت في كل ما يجري من تفسخ وانحلال مرده إلى الابتعاد عن الدين. ويزيد على كل هذا خصوصية الإسلام نفسه، الذي ينطوي على عمق عقائدي ونسق أخلاقي وقيمي، إلى جانب مفاهيم وقواعد لمشروع دنيوي، يتميز بالمرونة والقابلية للتعامل مع الظروف والمتغيرات التاريخية والاجتماعية.

ولحظة البداية لهذا الإحياء اتسعت كثيراً بفعل ظروف استجدت، ومنها هزيمة العرب في حرب يونيو ١٩٦٧، وتراجع مشروعات الوحدة على أساس قومي إلى أدنى حد متاح، وفشل نُخب ما بعد الاستقلال في بناء دول عربية قوية، مرهوبة الجانب بالنسبة للخارج، ويتمتع مواطنوها بحياة كريمة، في ظل نجاحها في توفير حد الكفاية للجميع. فعندها اعتقد الإسلاميون أن مشروعهم الإحيائي هو الأولى بالرعاية؛ لأنه القادر على أن يخرج الأمة بأسرها من كبوتها، خاصة مع ضعف تيار الليبراليين العرب، حتى بعد الدفقة المادية والمعنوية، التي دفعها إلى شرايينه اهتمام الغرب بلبرلة العالم الإسلامي، عقب حدث ١١ سبتمبر الرهيب.

## ٢- الإصلاح: ترميم الشروخ الاجتماعية وتطهير الذمم

يعني الإصلاح لغة، إزالة الفساد عن الشيء، وتوفيق الإنسان إلى ما يوافقه ويحقق مصلحته. وفي الأرض يكمن إصلاحها في تحويل الجذباء منها إلى صالحة للزراعة، أما «الإصلاح الزراعي» فانطوى في التجارب الاشتراكية على تقييد الملكية الزراعية، بحيث لا تتجاوز حدًا معينًا، مع تعويض من نزعت ملكية بعض أرضه أو كلها تعويضًا عادلاً ومناسبًا، ثم تنظيم العلاقات الاقتصادية الخاصة بالزراعة وأحوالها.

ومن الناحية السياسية، لم يزد معجم بلاكويل للعلوم السياسية في تعريفه للإصلاح على القول بأنه: «مصطلح واسع الانتشار، يطلق على التحسينات، أو على إلغاء سوء التصرف والعيوب. ويُترك للمؤرخين تقرير ما إذا كانت الإصلاحات قد حسنت الأمور بالفعل من عدمه. وعلى كل فإن الإجابات لا بد أن تكون ذاتية غير موضوعية، على أنه لا يمكن إنكار حدوث تغييرات كبيرة في بعض العهود. وفي بريطانيا تقترن برامج الإصلاح بالحكومة الليبرالية قبل ١٩١٤، وحكومة العمال بعد ١٩٤٥ وتقترن في الولايات المتحدة برئاسة فرانكلين روزفلت وليندون جونسون»<sup>(١)</sup>.

(١) فرانك بيلي، «معجم بلاكويل للعلوم السياسية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص: ٥٦٩ - ٥٧٠.

أما بالنسبة للناحية الدينية فقد شهدت أوروبا حركة إصلاح كبيرة، تمثلت في ثورة مارتين لوثر على الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر الميلادي، حيث انطلقت شرارتها منذ لحظة زيارته كنيسة روما، ورؤيته الفساد يضرب في جنباتها<sup>(١)</sup>. ورمت هذه الثورة في البداية إلى تصحيح ما اعوج، فطرح لوثر ستة وتسعين مطلبًا لعملية الإصلاح هذه، لكن حركته لم تلبث أن تحولت إلى حركة عقائدية كاملة، تنافس الكاثوليكية، وتخصم من رصيدها، وتتحداهما، عرفت باسم «البروتستانتية»، التي أخذت تنتشر في معظم ألمانيا، واكتسحت الدول الاسكندنافية، وصارت لها جيوب في فرنسا، وأطلقت على نفسها في إنجلترا اسم «الكنيسة المشيخية»، ثم بدأت أعداد تابعيها تتزايد في أوروبا الشرقية.

وقد انصرف الإصلاح البروتستانتي إلى نواح علمية وفلسفية واجتماعية وسياسية، حتى صار يشكل الحد الفاصل بين العصور الوسطى والزمن الحديث في أوروبا، لاسيما مع فصم الارتباط بين الأرسطية والمسيحية، والإقبال على العلم الجديد، الذي يساعد الإنسان على استعادة مجده ومعرفته. وجاء كالفن خليفة لوثر ليرفع من شأن الفلكيين ويعتبرهم الأقرب إلى عقل الله، وقال قولته الشهيرة: «إن آيات سفر التكوين، والمزمور التاسع عشر، ليست صياغات علمية، ولكنها عبارات أدبية تناسب غير العلماء». وفي الجانب الديني قامت

(١) تم الاعتماد في كل هذا الجزء على:

- د. عبد المنعم الحفني، «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، (القاهرة: مكتبة مدبولي) الطبعة الثانية ١٩٩٩، الجزء الأول، ص: ١٥١ - ١٥٢.

البروتستانتية على إلغاء الوساطة بين الإنسان وربّه، وأقرت بحق الفرد في أن يقرأ الإنجيل ويفهمه من دون مساعدة من رجل دين، فيصير الشخص هو قس نفسه، بل هو البابا ذاته.

وعلى التوازي ظهرت جماعات إصلاحية أخرى، مثل حركة إرازموس، الذي سبق لوثر في أفكاره، لكنه لم يبلغ مبلغه في معاداة الكنيسة الكاثوليكية حرصاً على وحدة العالم المسيحي، بل دعاها إلى العودة إلى صفاء المنايع المسيحية الأولى التي تشغل بمبحث الأخلاق. وجاء المصلحون الراديكاليون، فدعوا إلى الفصل التام بين الكنيسة والدولة، وانقسم هؤلاء إلى اتجاهات عدة، فبعضهم دعا إلى تجديد العمداد والانتظام في جماعات صغيرة على طريقة الحواريين الذين كانوا يلتفون حول السيد المسيح عليه السلام، مثل الإخوة السويسريين Swiss Brothers وجماعة الهتاريت Hutterites والمينونايت Mennonites. وهناك الروحانيون مثل كاسبر شفنكفيلد وسباستيان فرانك وتوماس مينزر وأندرياس كارلستات الذين نادوا بأن تكون الصلاة لله مباشرة من دون المرور بالقساوسة. ويوجد العقليون الذين دعوا إلى إعمال العقل في تدبر الإنجيل، ورفضوا بعض المسائل العقديّة مثل ألوهية المسيح والفداء.

وفي القرآن الكريم ارتبط مصطلح «الإصلاح» بثلاث قضايا، الأولى هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة التي تقول: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود: ٨٨].

والثانية هي إحلال السلام والمودة بين الناس أو «إصلاح ذات البين»، وهو ما تظهره الآية: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ١١٤].

وفصل الإمام عبد الحلیم محمود في هاتين الناحيتين، من دون أن يذكر ذلك مباشرة، في كتابه «منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع»<sup>(١)</sup> حيث انطلق من أن هناك دعوة دائمة إلى الإصلاح، وهناك من يعمل في سبيله، من أجل تحقيق النهضة، ليتناول العناصر التي يقوم عليها الإصلاح الإسلامي في الأسرة والمدرسة والجامعات والمجتمع الكبير، ويحددها من حيث الجوهر والمقدمات والثمار في العلم والعبادة والجهاد والرحمة.

أما الثالثة فتتعلق بتولية الأكفأ، تطبيقاً للحديث النبوي الذي يقول فيه: «من ولي من أمر أمتي شيئاً، فولئى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه، فقد خان الله ورسوله». ومفهوم الصلاحية لدى أغلب الفقهاء يرتبط بالكفاءة، أي أن يتم الاستعمال في كل موضع أكفأ من يقدر عليه. ولعل ما جاد به ابن تيمية في هذا الشأن يكون مفيداً ودالاً، إذ يقر بأن الأصلح في كل ولاية بحسبها. فالقوي لإمارة الجند حتى ولو كان فاسقاً، فقوته للمسلمين وفسقه على نفسه.

(١) انظر: د. عبد الحلیم محمود، «منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة (الأعمال الدينية) ٢٠٠٣.

والتقيّ لإمامة الصلاة حتى ولو كان ضعيفاً، فتقواه للمسلمين وضعفه على نفسه<sup>(١)</sup>.

وكانت فكرة الإصلاح محور اهتمام رواد النهضة الإسلامية الحديثة، خاصة لدى جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده، وقبلهما محمد بن عبد الوهاب. وهؤلاء هم رموز تيار لم ينقطع عطاؤه في تاريخ الإسلام الحديث والمعاصر. وهناك سمات أربع لفكر الإصلاح العربي - الإسلامي<sup>(٢)</sup>، الأولى أن فكر الإصلاح الذي نشأ عند العرب والمسلمين حديثاً لم ينفك عن بيئة المعرفة المجتمعية القائمة والمتجددة بعمقها وأغوارها. والثانية أن هذا الفكر قد تشعب إلى شعبتين، إحداهما اعتمدت على الذات والموروث الثقافي، والأخرى انطلقت من موروثها لكنها تأثرت بما لدى الغير، أو بالوافد الثقافي. والثالثة أن هاتين الشعبتين لم يخرجتا عن الخصوصية العربية في طبعها ونموذجها، رغم الاختلاف الظاهري بينهما. أما الرابعة فإن حركة الإصلاح العربية لم تختلف عن نظيرتها الأوروبية فحسب، بل أيضاً اختلفت عن حركة الإصلاح التي قام بها طائفة العقليين من المصلحين الهنود، الذين كان همهم الأول منصرفاً إلى الحركة الثقافية، وإلى التوفيق بين الإسلام ومطالب المدنية الأوروبية الحديثة. وإن كانت الحركتان

(١) انظر: ابن تيمية، «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية».

(٢) د. رفيق العجم «أثر الخصوصية العربية في المجتمعية الإسلامية»، (بيروت: دار الفكر اللبناني) الطبعة الأولى

قد اتفقتا على أن الإسلام دين عام وعالمي يناسب الناس كافة، ويلائم جميع العصور والثقافات<sup>(١)</sup>.

وانصب جهد ابن عبد الوهاب على تخليص العقيدة الإسلامية مما شابها وخالطها وحاول أن يعكر صفوها، وإعادتها إلى أصلها الذي يكمن ويدور حول «التوحيد». وتطلب منه هذا أن يحارب البدع والطقوس الغربية التي دخلت على المسلمين في زمن حكم العثمانيين، فلا أصنام ولا أوثان ولا عبادة آباء وأجداد ولا رجال دين أو أولياء. لكن هذا الإصلاح القائم على تصحيح العقيدة، قابله دفاع شديد وراسخ عن مبدأ الأخذ بالحديث والاعتماد عليه كلياً مهما كانت درجة صحته، ضد نزعة بقية الفقهاء الآخذين بالرأي والاجتهاد<sup>(٢)</sup>.

أما الأفغاني فقد شغل نفسه بسبل النهوض بالواقع الاجتماعي للعالم الإسلامي، أكثر من اهتمامه بالمسائل العقدية، وكان يقرن النصر بتحقيق الإصلاح السياسي والإصلاح الديني في آن، ورأى أن كلاً منهما مكمل للآخر. وعلى النقيض من هذا اقتنع محمد عبده بأن الإصلاح الديني والعلمي والتربوي يمكن أن يتم بمعزل عن الإصلاح السياسي، ومال إلى أن إصلاح الفرد والمجتمع مكمّنه في إصلاح المؤسسات التربوية كالأزهر والمدارس والمساجد وجمعية

(١) تشارلز آدمس، «الإسلام والتجديد في مصر»، ترجمة: عباس محمود، وتقديم: مصطفى عبد الرازق، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة) سلسلة (إصدارات خاصة)، العدد رقم (٣٢)، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص: ٤.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٠٣-١٠٦.

التقارب بين الأديان. وبينما كان الأفغاني سياسياً ومفكراً ثورياً، لا يقبل الحلول الوسط، وينظر إلى الشعوب الإسلامية من غانا إلى فرغانة باعتبارها كتلة واحدة متكاملة، كان عبده يردد: «خلقت لكي أكون مدرساً».

لقد كان الأفغاني يؤمن بأن الإصلاح يمكن تحصيله في التو، شرط العمل من أجل بلوغه، أما الثاني فرأى أن الإصلاح عملية متدرجة، تتحقق بعد مدة، ولذا هادن الاستعمار الإنجليزي، خارجاً على ثورية أستاذه الذي نادى بالكفاح ضد الاحتلال. وخالف عبده الزعيم أحمد عرابي الرأي حول التحول إلى الحكم النيابي الدستوري، محبباً البدء بالتربية والتعليم لتكوين رجال قادرين على القيام بأعباء الحكم النيابي، وتعويد الناس على البحث في المصالح العامة، بما يقود في نهاية المطاف إلى حمل الحكام على العدل والإصلاح<sup>(١)</sup>.

وبلور عبده، بشكل أكثر جلاء، رؤيته المنحازة إلى التدرج في الإصلاح في طلبه من الأفغاني، وهما في باريس عام ١٨٨٣، أن يذهب سوياً إلى مكان غير خاضع لسلطان دولة تعرقل مشروعهما الإصلاحي، ليؤسس مدرسة للزعماء، ويختار تلاميذها من الأقطار الإسلامية، ويقوما بتربيتهم لمدة معينة، فيصبحوا بعدها مؤهلين لقيادة الإصلاح في بلدانهم<sup>(٢)</sup>، لكن الأفغاني، الذي كان متعجلاً، رفض هذه الفكرة «الطوباوية»، والتي أعيد إنتاجها، بشكل مختلف، ولقصد

(١) طهاري محمد، «مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده»، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب / تونس: الدار التونسية للنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص: ٦٨ - ٦٩، ص: ٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ٨١.

مغاير، داخل الحركة الإسلامية، وهي تتأسس على تأويل ذاتي لحدث الهجرة النبوية الشريفة، ينزعه من سياقه التاريخي والاجتماعي.

وما بين الأفغاني وعبداه من اختلاف في تقدير زمنية الإصلاح يعود في نظر العقاد إلى «اختلاف الفطرة والاستعداد بين هذين الإمامين العظيمين، فأحدهما خلق للتعليم والتهديب، والآخر خلق للدعوة والحركة في مجال العمل السياسي والثورة الأعمية»<sup>(١)</sup>. وربما وزعت الفطرة كلاً منهما على مسلك مغاير للآخر، فالأفغاني يعول على الجماعة، وينادي بالثورة، ويمارس السياسة من أوسع أبوابها، ويقطع بعدم التعاون مع المستعمر، أما عبده فيعول على الفرد، ويسعى إلى تأجيج العاطفة الدينية، ويتوخى التربية سبيلاً إلى بلوغ الهدف، ويكره - على التوازي - السياسة، فيستعيز بالله من «ساس ويسوس»، ولا يرفض التعاون مع المستعمر إن كانت المصلحة تقتضي ذلك.

ويرى المفكر الجزائري مالك بن نبي أن الوضع الأفضل يقتضي المزاجية بين أفكار الأفغاني وعبداه، ويقول: «لو استطاعت المدرسة الإصلاحية أن تقوم بتركيب أفكارها وتجميع عناصرها بحيث توحد بين أفكار الأصول التي ذهب إليها الشيخ محمد عبده، وبين الآراء السياسية والاجتماعية التي نادى بها

(١) عباس محمود العقاد، «عبري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده»، (بيروت: دار الكتاب العربي)،

السيد جمال الدين الأفغاني، لكان هذا سيؤدي حتمًا إلى طريق أفضل من مجرد مبادئ إصلاح العقيدة»<sup>(١)</sup>.

وقد تحقق هذا مع عبد الرحمن الكواكبي الذي اتبع في أن عدة أساليب في الإصلاح تراوحت بين الميل إلى القوة والثورة، والاعتناع بالهدوء والانتظار، وبينهما التدرج في الإصلاح عبر تجهيز الرأي العام لقبول التغيير والإيمان بضرورته. وأمن الكواكبي أن الإصلاح الديني هو الأصل والمنشأ لأي عملية إصلاح، سياسية أو اجتماعية؛ لأن الاستبداد يبدأ في نظره دينيًا ثم يمتد إلى المجالات الأخرى، وأن الدين إن صلح تصلح السياسة وغيرها. ولا يعني هذا أن الكواكبي قد نادى بإرجاء الإصلاح السياسي حتى يتم إصلاح الدين، بل دعا إلى أن يتم الاثنان في وقت واحد. وزاوج الكواكبي بين الفكر والممارسة، فأنتج العديد من الكتب في مطلعها «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» وكون جمعية «أم القرى» ووضع خطة ثورية لقلب نظام الحكم العثماني المطلق في بلاد العرب وإقامة حكم قومي على أساس الشورى، يقف على أكتاف «جمعية حكماء» تحرض الجماهير على المقاومة<sup>(٢)</sup>.

وسار عبد الحميد بن باديس في الجزائر على الدرب نفسه، حيث لعب دورًا سياسيًا مهمًا في سبيل استقلال وطنه، جنبًا إلى جنب مع دوره التربوي، وسلك

(١) مالك بن نبي، «وجهة العالم الإسلامي» ترجمة د. عبد الصبور شاهين، ص: ٥٦.

(٢) محمد جمال طحان، «وعي الكواكبي بين المرفوض والمرغوب» مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٣٤٦)، ديسمبر ٢٠٠٧، ص: ٧٣ - ٨٦.

الطريقين بغية الحفاظ على هوية بلاده، التي كانت فرنسا تسعى إلى مسحها وإزالة أصولها، ودمجها في الجمهورية الفرنسية.

فابن باديس ركز طيلة حياته على محاربة البدع، وتجديد الدين بربط الفروع بالأصول، والتربية والتعليم، وإعداد «القادة القرآنيين»، وكان يتفق مع محمد عبده في ضرورة أن ينطلق الإصلاح من التغيير النفسي، إذ يقول: «إن الذي توجه إليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا وتربية غيرنا هو تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر». وكان في الوقت نفسه يتفق مع الأفغاني في ثوريته، بعد أن ضاق ذرعا بالاستعمار، وانتابه خوف شديد على هوية الجزائر، وها هو يقسم: «والله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائرية يوافقونني على إعلان الثورة لأعلنتها»<sup>(١)</sup>.

وجاءت الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، لتراكم على هذين المسلكين، فاختلفت بين نهج «الإخوان المسلمين» الذي يؤمن بالتدرج، ونهج «الجماعة الإسلامية» و«تنظيم الجهاد»، الذي يسعى إلى القفز إلى السلطة مباشرة. لكن الاختلاف حول «التدرج» و«القفز» لا يمثل لدى هذه الجماعات طريقة لدفع السلطة الموجودة إلى تبني الإصلاح، حسبما كان يرمي الأفغاني ومحمد عبده، لكنه يعني، ومن دون موارد، اختلافاً حول طريقة إزاحة هذه السلطة أو الحل

(١) د. عبد السلام هراس، «أثر مدرسة المنار في المغرب العربي»، مجلة «المنار الجديد»، العدد (٣٣)، شتاء ٢٠٠٦، المحرم ١٤٢٧ هـ/يناير ٢٠٠٦، ص: ٩٨ و ٩٩.

محلها، سواء باستخدام الآليات السلمية المتاحة، التي دفعت الإخوان المسلمين في مصر ليقدموا مبادرة للإصلاح السياسي، أو من خلال الانقلاب المسلح، كما يحاول تنظيم الجهاد، وغيره من التنظيمات الإسلامية الراديكالية.

فالإخوان حين يتوسلون بالدعوة أو التربية الأخلاقية، فإنهم يقصدون بذلك تهيئة المجتمع لقبول حكمهم، والجماعات الإسلامية الراديكالية، على ما بينها من أوجه للاتفاق والاختلاف<sup>(١)</sup> لم تكن تقصد، حين حملت السلاح ضد النظم الحاكمة، الضغط على السلطة القائمة كي تصلح الأوضاع المتردية، اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، بل على النقيض تماماً، فهذا الإصلاح لا يصب في مصلحتها؛ لأنه يعني تقوية شوكة النظم القائمة في مواجهتها، ومن ثم كان مقصدها هو إسقاط النظم واغتنام نفوذها وفرصها ومكانتها. لكن ربما تغيرت هذه الاستراتيجية مع انتهاء المواجهة المسلحة لصالح النظم، وتيقن بعض فصائل الحركة الإسلامية من أن طريق العنف لن يجدي كثيراً ضد حكم مدجج بركائز القوة المادية والمعنوية، ومن ثم راح «الإسلاميون» يطالبون بالديمقراطية، اعتماداً على أنها الوسيلة الأقل تكلفة والأكثر أمناً، لهم في السعي للوصول إلى السلطة.

وفي السياق العام المعاصر، اعتنى العالم العربي بقضية «الإصلاح» عناية كبيرة رداً على الضغوط الأمريكية التي انبنت على ربط واشنطن في لحظة ما بعد حدث

(١) عمار علي حسن، «أوجه الشبه والاختلاف بين الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر»، بحث غير منشور، قدم لندوة «الحركة الإسلامية في مصر»، التي نظمتها مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، الذي كان يعمل في إطار مؤسسة (الصحفيون المتحدون)، ١٩٩٤.

١١ سبتمبر بين «الإرهاب» و«الاستبداد». ودار جدل واسع حول هذه المسألة، وعلى غزارته، انتظم السجال الفكري العربي حول قضية الإصلاح السياسي في ثلاثة مسارات أساسية، ليست منبئة الصلة عن بعضها البعض، بل إن كلاً منها يكمل الآخر، أو يفسره، أو يجلي غموضه. الأول هو زمنية الإصلاح، حيث تناقش العرب حول ما إذا كان من الضروري حرق مراحل الإصلاح أم يجب التدرج فيه. والثاني هو اتجاه الإصلاح لمعرفة ما إذا كانت المسيرة يجب أن تبدأ من القمة لإصلاح «الحكام» أم من القاع لإصلاح الشعوب. والثالث هو جهة الإصلاح، بمعنى ما إذا كان سيتم بيدنا أم بيد عمرو، «الجماهير»، وما إذا كان رفض ما لدى الغير فرصة سانحة لنقد الذات العربية، لتحسينها ضد الاستغناء<sup>(١)</sup>.

ويتواصل جهد المثقفين والباحثين والخبراء والحقوقيين ونشطاء المجتمع المدني ورموز المعارضة من أجل تحصيل إصلاح حقيقي وشامل، يضمن تداول السلطة وانتقالها بشكل سلمي، بعد أن تختفي كل القوانين الاستثنائية والسالبة للحريات العامة، حرية التفكير والتعبير والتدبير، وتتححر النقابات العمالية والمهنية، والجمعيات الأهلية، من قبضة السلطة الغاشمة، والقوانين الظالمة، وتضع جمعية تأسيسية دستوراً جديداً، فيشرف القضاء على الانتخابات، وتتساوى فرص المتنافسين السياسيين، ولا يحكم رئيس أكثر من مدتين، ولا يورث حكم، وتختفي كل ألوان القهر والجور، وكل أشكال الزيف والتلاعب والتحريف، وكل

(١) د. عمار علي حسن، «الفريضة الواجبة»، مرجع سابق، ص: ٢٩ - ٤٢.

أنواع التمييز على أساس الطبقة والمهنة والدين ولون البشرة والموقف السياسي، وكل الأسوار التي تحجز الغلابة عن المترفين.

وهناك من يدعو إلى تغيير السياق العام الذي يحيط بالعمليات والسلوكيات السياسية والاقتصادية<sup>(١)</sup>، بحيث يتم الانتقال من الاعتماد التام على السلطة إلى تحمل المسؤولية الفردية في مجال صنع مختلف القرارات، والانتقال من الإحجام إلى الانخراط، ومن الانعزال الثقافي إلى التفاعل الاجتماعي الخلاق، ومن المعارضة المطلقة الحدية إلى تبني منظورات تعاونية تقبل الاختلاف، ومن ثنائية الخطأ والصواب إلى التفاهم حول الحلول الوسط، وتبديد مناخ اليأس والقدرية المغلوطة وصولاً إلى الثقة بالذات وبذل الجهد من أجل تحديد المصير، والانتقال من الشك المفرط إلى الثبات النسبي والثقة الفعالة، ومن السرية والانغلاق إلى الشفافية والانفتاح، ومن الخضوع القسري إلى الانضباط الذاتي.

وبالطبع فإن القائمين على أمر الأنظمة الرسمية العربية يضيّقون ذرعاً بمصطلح «الإصلاح»، ولذا حاولوا خلال القمة العربية التي انعقدت بتونس عام ٢٠٠٤ الاستبدال به أو التعمية عليه باستدعاء كلمتي «تحديث» و«تطوير» من التاريخ الثقافي والسياسي غير البعيد، واستخدامها في البيانات والتصريحات الرسمية، ثم انتقل القول إلى الفعل، بانقضاء السلطات العربية على أغلب

(١) انظر: السيد يسين، «إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة «العلوم الاجتماعية»، ٢٠٠٦، ص: ١٦٥.

الاستجابات التي كانت قد أبدتها حيال المطالبة بالإصلاح، وإعادة احتلالها المساحات التي كانت قد انحسر عنها الاستبداد قليلاً. لكن كل هذا لم يطمر مصطلح «الإصلاح» ولم يخرس السنة المتمسكين به، والمدافعين عنه.

### ٣- التجديد: تطور مستمر وتجاوز للزمان تفرضه رسالة عالمية خاتمة

التجديد لغة ينحدر من الجديد وهو ما لا عهد لنا به؛ لأنه خلاف القديم الذي نعرفه. أما اصطلاحاً فإنه أمر مرتبط بالاجتهاد والتحديث والإبداع، يقوم على مزاوله نشاط ذهني ونفسي وميداني خلاق، من أجل التصدي للأمر العظيم والمهمة من النوازل والحوادث. وقد ولد هذا الاصطلاح من رحم الفقه والفكر الإسلامي، حتى بات مقروناً بهما.

لكن درجة التجديد ومستواه تفاوتت من مفكر إلى آخر، ومن فقيه إلى نظيره، وتدرجت حسب تصور كل من هؤلاء عن مدى التجديد وجدواه. فهناك من شدد على أن التجديد يكون في المسلمين لا في الإسلام، وهناك من ضيق في المفهوم والقائمين عليه وحصرهم في رموز إسلامية خالصة. وعلى العكس هناك من تحدث عن «تجديد الإسلام» وتوسع في ذكر من جددوه، حتى ضم إليهم بعض من يعتبرهم السلفيون مجددين بالدين أو حتى أعداء للإسلام.

ويطرح عمر فروخ تصورًا محافظًا إلى درجة أن يبدأ بالقول إن «الجيد من كل شيء هو القديم الذي يظل على الدهر جديدًا»، ثم يؤكد أن التغيير يطرأ على

فروع الأحكام ولا يمتد إلى أصولها، وأن عمل المصلحين يقتصر على تقريب تعاليم الدين من أذهان الناس، على طبقاتهم، لا أن يجعل من الدين نفسه حقل اختبار، كأنه بذلك ينشر على الناس في كل يوم ديناً جديداً. وهذا يعني أن التجديد ينصب على المعاملات والصلات الاجتماعية بين البشر التي تتغير بتغير الزمان والمكان. أما العبادات فإن الدين نفسه قد جعل لها نطاقاً من الرخص التي يلجأ إليها المؤمن بحسب الأحوال التي نص عليها الدين نفسه. أما العقائد فهي الأسس التي تجعل من كل دين مختلفاً عن الدين الآخر من حيث أصوله، وانطباقه على الحياة<sup>(١)</sup>.

ويعزز نور الدين الخادمي هذه الرؤية بقوله<sup>(٢)</sup>: «تجديد الدين معناه تقديم الإسلام كما أنزله الله تعالى على رسوله ﷺ أيام نزول الرسالة. ومن مقتضيات هذا التجديد إرجاع الفهم والتطبيق الإسلاميين إلى الأصول والمصادر الشرعية المعتمدة، ونفي ما علق بالدين من زوائد وإخلال وبدع وحيل وأساطير وغير ذلك. ولا ينبغي أن يفهم من تجديد الدين استبدال دين آخر بالإسلام، أو تغيير بعض الأحكام القطعية الثابتة، أو إحداث أمور، في الفهم أو التطبيق، مخالفة الدين وقواعده ومقاصده... وبذلك يبقى التجديد هو نفي ما ليس من الإسلام في شيء، والرد إلى الله والرسول عند الفهم والاستنباط، وعند الاختلاف والتنازع،

(١) عمر فروخ، «التجديد في المسلمين لا في الإسلام»، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص: ٩، ١٠.

(٢) د. نور الدين الخادمي، «التجديد من منظور مقاصد الشريعة»، مجلة «المنار الجديد»، العدد (٣٣)، شتاء

٢٠٠٦، المحرم ١٤٢٧ هـ/يناير ٢٠٠٦، ص: ١١، ١٢.

والاستجابة لمستلزمات المسيرة والمعاصرة بإرادة قوية، وعلم نافع، واجتهاد أصيل... ومن هنا يتحدد التجديد حسب المحتوى والمضمون، فإن كان المراد به الإحياء والتفعيل والإعمال والدفع فلا بأس، أما إذا كان يراد بالتجديد لدى البعض التغيير والتبديل والتبديل، فمن المحتمل أن يصرف هذا إلى دعوى تبديل الأصول والقواعد وتعطيل الثوابت والروابط، وتبديل الإسلام جملة وتفصيلاً تحت هذه التعلة والدعوى».

وهناك من يحرك هذا التصور خطوة قليلة إلى الأمام فينتقد من أساءوا فهم التجديد على أنه مجرد إظهار أضرابير الكتب والمخطوطات الإسلامية، التي أخرجتها عقول الفقهاء والمفكرين الإسلاميين في الزمن القديم، من دون أي محاولة للاستفادة منها في أحوال معاشنا الراهن، بصورة أو بأخرى، وكأنهم يكتفون بأن يكون إحياء التراث هو عامل استنفار انفعالي فحسب يحفزنا إلى العمل، كالأغاني القومية وموسيقى المناسبات<sup>(١)</sup>.

ثم يدفع أمين الخولي المفهوم خطوات أوسع بحديثه عن أسس التطور في الإسلام، منطلقاً من أن الرسالة المحمدية الخاتمة دين ونظام اجتماعي عملي

(١) هاني عبد الوهاب المرعشلي، «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: جمال الدين الأفغاني وقضايا المجتمع الإسلامي»، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، الطبعة الأولى، ص: ٣.

تحمل أسسًا للتطور تهيئه لذلك، وتعدّه لتحقيقه في يسر، من دون مصادمة لشيء من تطور الدنيا حوله نظريًا وعمليًا، ليحدد هذه الأسس في<sup>(١)</sup>:

(١) امتداد دعوة الإسلام وحياته رأسياً في الأزمنة، وأفقيًا في الأمكنة، لتستهدف شعوبًا وقبائل وأجيالاً متعاقبة، وأصحاب ثقافات متنوعة، وأجناسًا شتى.

(٢) اقتصاد دعوة الإسلام في الغيبيات وإجماله لها وتحديدده للإيمان بها، ونهيه عن التفكير في دقائقها. وهذا جعل العقيدة الإسلامية تصرف ما توفر لها من طاقة كبيرة إلى التفكير الحر الملائم في كل جديد من خفايا الكون، تعرفه الحياة، ويقدره العلم على مدى الأيام، من دون أن تحتاج إلى تفاصيل أو بيانات جزئية، لم تعد تناسب الحياة.

(٣) بعد تيسيره الحياة الاعتقادية، اقتصر الإسلام في شؤون العبادات على الأمور الكلية والأصول العامة الشاملة، ليفتح الباب أمام اجتهادات حول الصلاة والزكاة والصيام والحج، يتغير بعضها بتغير الأحوال، وهي مسألة ظاهرة في تاريخ الفقه الإسلامي ومحتواه.

(٤) عدم تورط الإسلام في نصه المؤسس (القرآن الكريم) في تفاصيل حول نشأة الكون والحياة والإنسان وعمر وجوده على الأرض، ومساره ومصيره،

(١) أمين الخولي، «المجددون في الإسلام»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة الأعمال الدينية (٢٠٠١، ص: ٤٣ - ٥٠).

وذاًت الله وصفاته. وهذا الم يجعل الإسلام في مواجهة أبدأً مع الاكتشافات العلمية للكون، كما حدث مع أديان أخرى. لكن المسلمين شغلوا أنفسهم بهذه القضايا وبحثوا عما يجيب عن أسئلتهم حولها في الإسرائيليات. ونحتاج في الوقت الحالي إلى التخلص من هذه الدخائل الأجنبية، التي تسربت إلى أحاديث منسوبة إلى الرسول الكريم من مرويات الأحاد، وإلى بعض تفاسير القرآن.

(٥) عدم التورط في شيء من التفاصيل حول تاريخ الأمم والرسول، التي عرض القرآن أحوالهم جملة أو مع بعض التفصيل، بياناً لسنن الاجتماع في حياة الرسول. ومن هنا لا يخشى الإسلام من الرواية المادية للتاريخ التي يقصها علينا العلم عبر علم الحفريات والآثار، بل يستطيع أن يطور عرضه لتدينه مع هذا العلم المتقدم.

(٦) جعل الإسلام الاجتهاد أساساً للحياة، بما يفي بحاجاتها المتغيرة والمتقدمة. ومن هنا أقر الفقهاء أن الحياة لا تخلو من مجتهد، وطلبوا أن يتوفر للناس في كل عصر من المجتهدين عدد التواتر.

وهذه الأسس الستة جعلت الخولي يدخل بجرأة إلى الحديث عن تطوير العقائد والعبادات والمعاملات، قاصداً بهذا التطوير طبيعة الخلافات التي نشأت طيلة التاريخ الإسلامي حول هذه الأعمدة الثلاثة. فالخلاف حول العقائد امتد إلى ذات الله وصفاته، وطبيعة القرآن، مخلوق أم لا، وتنازع أهل السنة والمعتزلة

حول السببية وأفعال العباد. أما العبادات فإن هناك اختلاف المذاهب الفقهية العملية لا يخفى على المتابعين والتابعين، وهناك اجتهادات لا تنتهي حول أركان الإسلام العملية الأربعة، الصلاة والزكاة والصيام والحج، بما يلائم احتياجات الواقع المتطور بلا هوادة. والأمر في المعاملات أهون وأيسر، وتطور العرض فيها واضح عياناً بياناً<sup>(١)</sup>.

وينتهي الخولي من هذا إلى القول: «التجديد الديني هو تطور، والتطور الديني هو نهاية الاجتهاد الحقيقي»<sup>(٢)</sup>، لكنه لا يعني بالتطور مفارقة أصل الدين، وإيجاد دين جديد، بل يربط التجديد بالعودة إلى الأصل؛ لأن كل ما دخل على العقائد من جدل، لا ينتهي إلا إذا نحيناها جانباً، ورجعنا لإيمان الفطرة، وتجنبنا الخوض في مسائل الغيب، التي لا يمكن لعقل أن يبلغها، ولا طائل من الاحتراب حولها. أما العبادات فأحكامها وتفصيلها عرضة لتطور دائم، ويتسع النطاق على المعاملات، وهذا من صميم الإسلام. لكن الخولي في رؤيته هذه يفكك الكثير من التركيبات التراثية المغلقة، بفعل جمود الفقه، ويشكك في العديد من المسلمات التي ركزت في أذهان المسلمين جراء غلق باب الاجتهاد، أو تضييقه حتى صار مجرد ثقب إبرة.

(١) أمين الخولي، مرجع سابق، ص: ٥١ - ٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص: ٦٦.

لكن عبد المتعال الصعيدي يحاول أن يثبت في كتابه «المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر» أن التجديد يجب ألا يقتصر على الأمور المعنوية والرمزية بل يمتد إلى المسائل المادية، أي أن من الإجحاف أن تقتصر نظرنا إلى المجددين على أنهم العلماء والفقهاء والمصلحون الاجتماعيون فقط، بل يجب أن تشمل الحركيين، ممن سعوا إلى تطبيق الإسلام، وتطوير الشرع، وإيجاد إجراءات تواكب الواقع المتغير باستمرار. ومن هنا فإن تاريخ التجديد في الإسلام بالنسبة له هو «تاريخ نهوض المسلمين في أمور دنياهم، قبل أن يكون تاريخ نهوضهم في أمور آخرهم، ويجب أن لا نذكر فيه من المجددين إلا من يعمل لهذه الغاية، ولا نكتفي فيهم بما اكتفوا به فيهم من مجرد الشهرة في العلم»<sup>(١)</sup>.

ولهذا يضع الصعيدي العديد من القادة والحكام والحركيين والثوار في عداد المجددين، مثل الخلفاء الراشدين الأربعة، والحسين بن علي، وخالد بن يزيد وعمر بن عبد العزيز، والخلفاء العباسيين المأمون والواثق والمهتدي، والسلطان العثماني سليمان القانوني، والشاه عباس ونادر شاه، ومحمد علي باشا وأحمد خان ومدحت باشا، وميرزا علي محمد، وغلجام أحمد، ومصطفى أتاتورك، وعبد العزيز آل سعود. ويأتي لديه هؤلاء جنبًا إلى جنب مع فقهاء وفلاسفة ومتصوفة وعلماء مثل الإمام الشافعي ومعروف الكرخي وأحمد بن حنبل والكندي والرازي وأبو الحسن الأشعري والفارابي وإخوان الصفا وأبو حامد الغزالي وابن

(١) عبد المتعال الصعيدي، «المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر»، (القاهرة: مكتبة الآداب)،

سينا وابن حزم وأبو العلاء المعري وابن رشد وفخر الدين الرازي والشريف الإدريسي وأبو الفرج بن الجوزي ونصير الدين الطوسي وابن تيمية وابن دقيق العيد ومحي الدين بن عربي وابن خلدون وابن قيم الجوزية وأبو إسحق الشاطبي وسراج الدين البلقيني وألوغ بك، والقاضي زكريا الأنصاري وابن الوزير اليمني وشمس الدين الرملي ومحمد بن بير علي البركوي وإبراهيم الكوراني والمقبلي اليمني ومحمد بن عبد الوهاب وولي الله الدهلوي والشوكاني وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا ومحمد مصطفى المراغي.

ولا يعني هذا أن الصعيدي يتفق مع كل هؤلاء في جميع ما قالوه وفعلوه، بل هو يحرص على تخصيص مواضع ينتقد فيها بعضهم، ويفند فيها آراءهم ومواقفهم. لكنه اعتبر كل هؤلاء من المجددين باعتبار أن ما طرحوه، سواء وافق رأي جمهور العلماء أو خالفه، لاقى هوى الأغلبية الكاسحة من الناس أو خالفه، فإنه كان كالحجر الذي ألقى في بحيرة الفقه الراكد فمنعها من التعفن، وجعل باب الاجتهاد مفتوحاً، وخلق حالة من التحدي أمام العقل المسلم، جعلته يتوقد ويتفوق على نفسه أحياناً في سبيل تحصيل إجابات على الأسئلة التي طرحها المجددون.

ويشدد الصعيدي على أن التجديد عملية مستمرة، لا نهاية لها إلا بقيام الساعة، ثم يدعو إلى إنهاء الأسباب التي حالت دون تدفق عملية التجديد واستقوائها، وقدرتها على مواكبة واقع يتغير باستمرار، ومنها الاستبداد السياسي، وعدم تشجيع الحكام لحركات الإصلاح، وقلة عدد المصلحين، وميل أغلب الناس

إلى المقلدين والجامدين، ومحاربة أعداء الإسلام لحركة التجديد، حتى يصعب على المسلمين أن يستعيدوا مجدهم الضائع<sup>(١)</sup>.

ويعيد جمال البنا المجددين في الإسلام إلى مجال الفقه والفكر والفلسفة، لكنه يضيف أسماء أخرى إلى تلك التي رصدها الصعيدي، مثل: أبو حنيفة النعمان ونجم الدين الطوفي والعز بن عبد السلام وحسن البنا ومحمد إقبال وعلي شريعتي وعلال الفاسي ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وأبو الحسن الندوي وأبو الأعلى المودودي وعبد الحميد بن باديس وبديع الزمان سعيد النورسي وسيد قطب وقاسم أمين ومحمد الغزالي ومحمد أسد ومحمود شلتوت ورجاء جارودي وشكيب أرسلان ومالك بن نبي.

ورغم أن ما فعله البنا في هذا الشأن لا يعدو أن يكون مجرد جمع متفرق، وتفكيك ما يعجز هو عن تركيبه أو وضعه في سياق وبنية، فإنه يتجاوز حد تجديد الفقه أو الفكر الإسلامي إلى الحديث عن «تجديد الإسلام» لكنه يقيد هذا الاتساع بحديث عن «إعادة تعريف منظومة المعرفة الإسلامية» التي وضعت في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، وهو ما يتركز لديه في «إصلاح ديني» لا مناص عنه، ولا نهضة من دونه، وله الأولوية عن كل مجالات الإصلاح الأخرى، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بل إنه يعتبر كلمة إصلاح ليست كافية؛ لأنها لا تعبر عن التغيير المطلوب.

(١) المرجع السابق، ص: ٤٣٥ - ٤٣٧.

ويطلق البنا ما يسميها «دعوة الإحياء الإسلامي»<sup>(١)</sup> التي يقع الإنسان في مركزها، وتدعو إلى إضافة الحكمة باعتبارها أساساً للشرع إلى جانب القرآن والسنة، وتجعل العقل حكماً على كل الأشياء، وتقدم المصلحة على النص إن تعارضاً، وتؤكد أن الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة، وتطالب بإزاحة التراث الفقهي كله والذهاب إلى القرآن مباشرة، ومراجعة الأحاديث على أساس المتن وليس السند فقط، وترفض وظيفة الإفتاء عند المسلمين، وتعتبرها كهنوتاً جديداً، ولا تقبل وجود مؤسسات تقوم على الدين، وتعتبر هذا أكليروس لا يعرفه الإسلام.

ولم يقتصر الحديث عن التجديد على المنتجين للمعرفة الإسلامية وخطابها بل كان شغلاً لكثيرين من الكتاب والمفكرين العرب، قوميين وليبراليين. فعلى سبيل المثال لا الحصر، ها هو زكي نجيب محمود ينشغل بقضية «تجديد الفكر العربي» ويتحدث عن «قيم من التراث» («والمعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» بعد سنوات أمضاها في التتيم بالفكر والفلسفة الغربية، وكان يعتقد أن سواها لا يستحق النظر أو التقدير. فلما أتيح له أن يطلع على قسط وافر من التراث العربي الإسلامي، وجد أن فيه ما يجب الالتفات إليه، والعناية به، بغية تجديده

(١) عبر جمال البنا عن رؤيته هذه في عدة كتب أهمها، «تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية» و«نحو فقه جديد» في ثلاثة أجزاء و«الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة»، وجميعها نشرتها دار الفكر الإسلامي التي يملكها البنا، وتطبع أعماله.

ليكون ملائمًا لواقعنا المعيش، وراح يدي بدلوه في هذا الأمر، ويعطيه ما يكافئه من التفكير والإنتاج المعرفي<sup>(١)</sup>.

لكن مصطلح التجديد عاد في تجليه الأخير إلى الخلف خطوات عديدة ليتركز حول «تجديد الخطاب الديني»<sup>(٢)</sup>، وإن كان هذا الرجوع لا يخص إلا فريقًا، ولا يغلق الباب أبدًا أمام من يرفعون سقف التجديد إلى مستويات أعلى، كما فعل الخولي والصعيدي والبناء. وقد نشطت المؤسسات الدينية الرسمية، إثر تبني السلطات العربية لهذه القضية استجابة لضغوط الولايات المتحدة عقب حدث ١١ سبتمبر، وصدرت عدة كتب في وقت قصير منها «تجديد الخطاب الديني» لسالم عبد الجليل، و«تجديد الخطاب الديني الفكري والدعوي» للسعيد محمد علي، و«دليل الإمام إلى تجديد الخطاب الديني» لعدد من العلماء والشيوخ والباحثين.

وكانت الأهداف المعلنة لهذا التوجه تتمثل في إعادة تشكيل وعي المسلم وفهمه وتصوراتهِ ورؤاه وفق الوحي والعقل معًا، لإعادة بعث النموذج الإسلامي المفقود وفق مقتضيات الحاضر ومتطلبات الأمة، واستلهام سنن التغيير والتطور من التاريخ الإسلامي، وإنزال الفقه على الواقع، وإفساح مجال الاجتهاد، وتعليم

(١) أنتج الدكتور زكي نجيب محمود عدة كتب في هذا الشأن منها «تجديد الفكر العربي» و«قيم من التراث» و«المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» و«ثقافتنا في مواجهة العصر» و«في تحديث الثقافة العربية» و«رؤية إسلامية». وصدرت هذه الكتب في طبعات متتالية من دار الشروق بالقاهرة، وأعاد مشروع مكتبة الأسرة طباعة بعضها.

(٢) حول هذا المفهوم انظر: د. أحمد عرفات القاضي، «تجديد الخطاب الديني»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة (العلوم الاجتماعية) ٢٠٠٨.

الناس جوهر الدين وحقيقته بعد أن حادوا عنه، واختلت لديهم الموازين فجعلوا الفرض نافلة، والنافلة واجباً، وإبراز الوسطية الإسلامية، وتنقية التراث<sup>(١)</sup>.

ومع هذا فإن تلك العودة إلى الوراء لم تكن سلبية خالصة؛ لأمرين أساسيين، الأول أن من طالبوا بالتجديد وقفوا إما عند المفاتيح أو المبادئ الأولية، وإما أخفقوا في إعادة تركيب ما فككوه، وتقديم بناء نظري متماسك يكافئ الطموحات التي طرحوها حول التجديد، ولذا أعطوا فرصة لمنتقديهم أن يطلقوا عليهم لقب «المبددين» وليس «المجددين». والثاني أن الطور الأخير للتجديد بدا واسعاً ومتنوعاً وشاركت فيه جماعات علمية ومجموعات بحثية متنوعة المشارب والمناهل والتوجهات العلمية، حيث لم تقف عند حدود المهتمين بعلوم الدين، بل امتدت إلى علماء الاجتماع والسياسة والفلسفة والتربية والأدب والتاريخ، سواء كانوا مسلمين أم مستشرقين. لكن هذا الجهد لا يزال يقع تحت طائلة رد الفعل على مطالبة الغرب لنا بتجديد خطابنا؛ وهو ما ينال من قوته وتأثيره كثيراً، ويفتح الباب أمام التشكيك في مقصده ومآله.

(١) د. محمد حلمي عبد الوهاب، «تجديد الخطاب الديني.. قراءة في خطاب التجديد»، مجلة «رواق عربي» مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد رقم (٤٧) سنة ٢٠٠٨، ص: ٢٧.

## خاتمة

لا شك أن احتفاظ تاريخ الفقه والفكر الإسلامي بحديث مستفيض حول الاجتهاد والإصلاح والتجديد، وتعدد الآراء الناتجة عن اختلاف فهم النص وتأويله، وعدم اتفاق المصالح والأهواء، وتفاوت السياقات والظروف، هو الذي فتح الباب أمام إمكانية التراجع والمراجعات التي قام بها بعض «الإسلاميين الراديكاليين» في الآونة الأخيرة.

وهناك سؤال يشغل أذهان المهتمين بدراسة الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بقدر ما يؤرق المسؤولين ورجال الأمن، ألا وهو: هل التسليم بالحوار والتفاهم توطئة للمراجعات الفكرية والتبدل السياسي في مسيرة هذه التنظيمات هو من قبيل التكتيك أم هو خيار استراتيجي؟ ولم يقدم أحد إجابة جامعة مانعة على هذا التساؤل المحوري، إذ أن الأدلة على تبني أي من هذين الخيارين لا تزال ناقصة، وليس بوسع أحد أن يقف عليها كاملة؛ لأن بعضها أسرار تطويها صدور المراجعين والمتحولين من التطرف إلى الاعتدال ومن حمل السلاح إلى رفع الرايات البيضاء، وبعضها لا يحيطنا علمًا بموقف الأفراد العاديين في هذه الجماعات من قضية المراجعة التي تبناها الأمراء أو القادة التاريخيون.

لكن مهما كانت الإجابات فلا يمكن أن ينكر أصحابها محاسن بقاء الاجتهاد مفتوحًا بحكم النص في جوهره، والشرع في مقصده، فمثل هذه المزية تجعل احتمالات المراجعة قائمة، والتراجع واردًا، والتوبة مفتوحة. ورغم أن المراجعة لا تمثل «قطيعة معرفية» تامة مع الماضي، فإنها في حد ذاتها شيء إيجابي شريطة أن تكون نابعة من الذات العارفة والمجربة والحررة. ويبقى الأشد تأثيرًا هو إيجاد قطيعة مع الأسباب التي تغذي التطرف، وتدفعه دفعًا ليصير إرهابًا ممقوتًا. أما معالجة العرض من دون المرض، والتهليل لبعض صفحات تصدر هنا أو هناك، ودفن الرؤوس في الرمال حيال تحريف القيم الإنسانية والمدد الروحي وإشاعة الظلم والفقر والاستبداد، لن تخرج بلادنا، ولا غيرها من هذه الدائرة الجهنمية. وفي كل الأحوال فإن الاجتهاد والتجديد يكسران جزءًا كبيرًا من هذه الدائرة، فيمكننا أن ندخل إليها إصلاحًا يبدد ما فيها من فساد، واعتدالاً ينهي ما فيها من تطرف، ونخرج منها كل ما يعيق النهضة.

## الفصل الثاني

### مشروعات التجديد في العالم الإسلامي .. نماذج وتجارب

- الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين (١٣ / ١٤هـ / ١٩ / ٢٠م) ماجدة مخلوف
- مدارس التجديد والإصلاح في تركيا الحديثة نوزاد صواش
- اتجاهات التجديد للفكر الإسلامي الحديث في البلقان، وروادها البارزون محمد كيسو
- آدم دماشي .. رائد من رواد التجديد والإصلاح في كوسوفا بكر إسماعيل الكوسوفي
- مشروع بيجوفيتش لنهضة المجتمع المسلم محمد يوسف عدس
- الإصلاح الإسلامي في سوريا في القرن التاسع عشر .. إشكالات التاريخ وسؤال المعرفة معتر الخطيب
- اتجاهات الإصلاح والتجديد الديني المعاصر في الجزيرة العربية عبد الرحمن السالمي
- في الفكر الإصلاحي المغربي .. القضايا، الأعلام، المنهج أحميدة النيفر

- مدارس التجديد والإصلاح: الرواد والأفكار في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين  
زكريا سليمان بيومي
- تجديد الخطاب الحضاري في مصر الحديثة منى أبو زيد وعصمت نصار
- الفاعلون والسياق، تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية خلال القرنين ١٣ ١٤ هـ / ١٩ ٢٠ م - مُقارَبة أوليّة محمد حلمي عبد الوهاب
- رواد الفكر والتجديد السودان، وإفريقيا جنوب الصحراء في المائتي السنة الأخيرة.. دراسة مقارنة بين إسهامات عثمان دان فودي في صكتو والشيخ أحمد التيجاني والميرغني الكبير وأحمد الطيب البشير في ديار الفونج حسن مكّي محمد أحمد
- لحظة سريعة من مسار التحديث في إيران ١٩٧٩ عبد الجبار الرفاعي

«ومواصلة التجديد مرة أخرى في حياتنا المعاصرة وإحياء مشروع التجديد مرهون بقيام ثورة إصلاحية شاملة تنطلق من العقل الجمعي الحر الواعي بواقعه ومتطلباته، والقادر بطبيعة الحال على إعادة البناء بروح شابة وسواعد فتية، وإرادة فاعلة مؤمنة بأن الاعتماد على الذات مع عدم الانغلاق عليها هو السبيل الوحيد للتقدم».

من الورقة البحثية لأستاذي الفلسفة بالجامعات المصرية،

منى أبو زيد وعصمت نصار



# الإصلاح والتجديد في تركيا في القرنين (١٣-١٤هـ/ ١٩-٢٠م)



ماجدة مخلوف<sup>(١)</sup>

مدخل:

تركيا هي ما تبقى من الدولة العثمانية.

كانت الدولة العثمانية دولة شرقية بحكم الجغرافيا والتاريخ والثقافة، بينما تركيا تسعى اليوم بخطى حثيثة لتصبح واحدة من دول أوروبا.

كانت الدولة العثمانية دولة الخلافة الإسلامية، فأصبحت تركيا دولة علمانية بحكم الدستور والقانون. هذا التحول مر بمراحل استغرقت أكثر من قرن من الزمان، وبخطوات متتالية من الإصلاح ثم التجديد الذي اكتمل بظهور الجمهورية التركية.

والتجربة التركية تستحق الدراسة والفهم، وما خلقتة من ازدواجية في المجتمع التركي ما زالت ملازمة له إلى اليوم.

---

(١) رئيس قسم اللغات الشرقية وأدائها - كلية الآداب - جامعة عين شمس - مصر.

ولا بد لنا في هذا الصدد أن نفرق بين معنى كلمتي الإصلاح والتجديد.

- فالإصلاح كما عرفه اللغويون هو: زوال فساد الشيء، أي البقاء على أصل الشيء وإزالة ما فسد منه ليعود إلى أصله.

- أما التجديد فهو: حدوث الشيء بعد أن لم يكن، فهو جديد. أي إيجاد شيء لم يكن موجوداً من قبل.

وهذان التعريفان يساعدان على إدراك الفرق بين الإصلاح والتجديد.

القرن التاسع عشر هو القرن الذي تجسدت فيه أطماع الدول الاستعمارية في العالم الإسلامي بشكل عام، والدولة العثمانية بشكل خاص مستغلة حال التأخر المدني والضعف العسكري والاقتصادي الذي كان العالم الإسلامي يعاني منه آنذاك. ومثلت الدول العربية محور هذه الأطماع الاستعمارية في مصر والشام وشمال إفريقيا والبلقان. فأقامت الدولة العثمانية سياستها في تلك الفترة على كيفية المحافظة على هذه الولايات وحمايتها من أطماع دول أوروبا فيها وفي العالم الإسلامي بشكل عام.

وعلى المستوى الداخلي شهد القرن التاسع عشر بدايات تحول الدولة العثمانية نحو العلمانية.

ولهذا كانت هذه الفترة حافلة بالمفاهيم والمصطلحات الجديدة التي نشأت في أوروبا وانتقلت إلى الدولة العثمانية من خلال نفر من المثقفين العثمانيين، وأصبحت مفاهيم العلاقة بالغرب، والقومية والوطنية والمشروطية، والحرية والمساواة، والإصلاح بمضامينها الغربية تتصادم مع مدلول مرادفاتها في الفكر العثماني، والإسلامي بشكل عام. ونتج عن اختلاف مدلول هذه المفاهيم في الفكر الإسلامي عنه في الفكر الأوروبي، عدد من المشكلات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية داخل العالم الإسلامي بشكل عام، والدولة العثمانية بشكل خاص.

فالمشكلة التي يعيشها المسلمون منذ القرن التاسع عشر الميلادي، تكمن في محاولة الوصول إلى صيغة تحقق لهم المواءمة بين موروثهم الثقافي والحضاري، وبين الغرب بثقافته وحضارته.

وقد تدرجت مواقف المسلمين من هذه القضية بين اتجاهين:

أولهما، هو الإقبال الكامل على الإنتاج الفكري الحضاري والمادي الغربي بنظمه وقوانينه وإنتاجه المادي والمعنوي. وهذا الزعم تبناه أولئك الذين نظروا إلى الغرب باعتباره النموذج الواجب الاتباع والتطبيق للخروج بالمسلمين من مأزقهم المعاصر المتمثل في تخلف النظم، والشعور بالهزيمة المادية أمام الغرب.

والاتجاه الثاني تمثل في الرفض الكامل للجانب المعنوي لحضارة الغرب الذي ارتبطت ثقافته وفلسفاته الاجتماعية والاقتصادية بالمادية الكاملة، وهو ما يتعارض مع فلسفة الإسلام القائمة على التوازن بين المادة والمعنى، وفلسفته السياسية القائمة على عدم فصل الدين عن الدولة.

وسوف نلاحظ من خلال تتبع محاولات الإصلاح ثم التجديد التي تمت في الدولة العثمانية بدءاً من القرن الثامن عشر حتى قيام الجمهورية التركية في الربع الأول من القرن العشرين أمرين ثابتين:

- أن محاولات الإصلاح، ثم التحديث، ثم تغيير الأساس أو التجديد في الدولة العثمانية، ثم الانسلاخ الكامل من جلدها، كلها نبعت من النخبة على أثر هزائم الدولة العثمانية العسكرية في حروبها مع القوى الأوروبية العظمى آنذاك، أي أنها جاءت بوصفها رد فعل للهزيمة العسكرية ثم المعنوية، وكان رد الفعل يتزايد بعد كل هزيمة عسكرية بشكل مضطرد يدفع بالدولة العثمانية من الأصالة إلى التغريب.
- أن محاولات الإصلاح والتحديث كانت كلها عبارة عن تجاذب بين طرفين هما الإسلام والعلمانية.

## محاولات الإصلاح قبل القرن التاسع عشر:

شهدت الدولة العثمانية بعض الهزائم العسكرية أمام النمسا وروسيا منذ القرن السابع عشر، ونتيجة لهذه الهزائم طرح مفكرو الدولة العثمانية عدة أفكار لإصلاح الدولة تعتمد على:

- العودة بالدولة العثمانية إلى نظامها الذي قامت عليه منذ نشأتها في أواخر القرن الثالث عشر، واستمر، وتطور، حتى بلغت الدولة العثمانية عصرها الذهبي في القرن السادس عشر.

- المطالبة بإصلاح ما فسد من هذه النظم نتيجة تهاون موظفي الدولة العثمانية وولاتها في الالتزام بالقوانين العثمانية والضوابط الشرعية.

وأشهر هذه المحاولات، محاولة الإصلاح التي قام بها السلطان عثمان الثاني (١٦١٨-١٦٢٢م)، والسلطان مراد الرابع (١٦٢٣-١٦٤٠م) لإعادة الانضباط إلى فرقة الانكشارية أهم فرق المشاة في الجيش العثماني.

واتسمت محاولات الإصلاح هذه بعدة سمات أهمها:

- أنها محاولات اهتمت بالدرجة الأولى بإصلاح الجيش العثماني. وأغفلت أن الهزائم العسكرية هي المؤشر على وجود الخلل في الإدارة العثمانية، وليست الخلل نفسه؛ أي أنها العَرَض وليست المرض.

- أنها محاولات متوافقة مع البناء الاجتماعي والثقافي للدولة العثمانية.
- أنها قامت على أساس عودة الدولة العثمانية إلى نظمها الأصيلة.
- أنها أفكار للإصلاح بعيدة تماماً عن تأثير المدنية الأوروبية.
- أنها محاولات فردية ارتبطت بشخصية السلطان وجهوده.
- أن كل محاولة منها لم يكتب لها الاستمرار، وانتهت بعد موت السلطان الذي تبناها.

وبدأ القرن الثامن عشر والدولة العثمانية خارجة من الحرب العثمانية مع روسيا والنمسا، وتوقيع معاهدة كارلوفجة عام ١٦٩٩م، ثم معاهدة باساروفجة سنة ١٧١٦م، وبموجبهما فقدت الدولة العثمانية جزءاً لا يُستهان به من أراضيها في أوروبا، وهو ما أضعف من مكانتها باعتبارها دولة عظمى.

لهذا اتجه الاهتمام في زمن السلطان أحمد الثالث (١٧٠٤-١٧٣٠م) إلى معرفة أسباب التفوق الغربي، فأرسل السفير العثماني محمد چلبلي (يكرمي سكرز) إلى فرنسا في عام ١٧٢٠م، بهدف:

- التعرف على ما يجري في الغرب.
- تلمس أسباب التفوق الغربي للاستفادة منه، وتطبيقه في الدولة العثمانية.

وهذا الأمر يشير في حد ذاته إلى:

- تغير فكر رجال الدولة العثمانية الأولى في البحث عن سبيل الإصلاح خارج حدود الدولة العثمانية، والتفكير في الإصلاح في إطار العلم الأوروبي، وليس في إطار النظم العثمانية الأصيلة.
- تغير نظرة رجال الدولة العثمانية إلى أوروبا.

وكان لزيارة السفير العثماني محمد چلبلي إلى فرنسا، أثرها في انفتاح الدولة على مظاهر المدنية الأوروبية، واتجاهها إلى الأخذ بمظاهرها المادية. إذ لم يدرك هذا السفير العثماني الغرض الأساسي من سفارته إلى فرنسا، واهتم بوصف ما رآه في باريس من قصور وحدائق - وهو ما ظهر تأثيره على طراز عمارة القصور العثمانية في تحولها من البساطة إلى الفخامة والتكلف - وما لفت انتباهه من مظاهر اجتماعية وفنون.

كذلك لعبت تقارير السفراء العثمانيين الذين اتصلوا بعد ذلك بأوروبا، دورًا مهمًا ومؤثرًا في نقل مظاهر المدنية الأوروبية إلى الدولة العثمانية، ورسم صورة ذهنية في عقل المثقفين العثمانيين عن أوروبا. إذ اصطحب السفراء العثمانيون لدى عودتهم إلى إستانبول الرسامين والأدباء والعلماء، ونقلوا معهم قطعًا من الأثاث الأوروبي الذي يتسم بالفخامة، وهو ما أوجد بين بعض رجال الدولة حالة من الإعجاب بالغرب، والرغبة في التقليد والفخامة. لذلك عرفت فترة

حكم السلطان أحمد الثالث باسم عصر اللالة، أي عصر زهرة شقائق النعمان أو التيوليب، وهي الزهرة التي صارت محور اهتمام الشعراء والأدباء والفنانين، وهو تعبير عن إعجاب انطلق من مظاهر شكلية للتميز الغربي، وليس من الأسباب الموضوعية للتفوق.

وأهم ما يميز هذه المحاولة هو:

- أنها نقلت شكليات ومظاهر المدنية الأوروبية إلى الدولة العثمانية.
- أدت إلى تأسيس أول مطبعة تركية في إستانبول، وهي أحد مظاهر التطور الصناعي الغربي.
- بدء حركة الترجمة عن الغرب.
- استعانة الدولة العثمانية لأول مرة في تاريخها بعسكريين أوروبيين لتطوير البحرية العثمانية، في وقت كانت الذهنية العثمانية العامة ما زالت تنظر إلى الأوروبي على أنه العدو الكافر.
- أن هذه المحاولة للإصلاح رغم شكليتها وجهت النظر للمرة الأولى إلى فكرة الإصلاح وفق النموذج الغربي، لتعبر عن بدء التحول في الفكر العثماني. وهي الفكرة التي بدأت في النمو والتطور على مدار القرن الثامن

عشر، وأسفرت في نهاية القرن عن محاولة الإصلاح التي قام بها السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٨م) والتي عرفت باسم النظام الجديد.

### النظام الجديد

في عام ١٧٧٤م، منيت الدولة العثمانية بهزيمة قاسية أمام روسيا. كانت هذه الحرب العثمانية الروسية والنتائج التي ترتبت عليها نقطة فاصلة في تاريخ الدولة العثمانية، فقد انتهت بهزيمتها بعد أن استنفدت هذه الحرب التي امتدت خمس سنوات (١٧٦٩-١٧٧٤م) الخزينة العثمانية، هذا فضلاً عن التعويضات التي فرضت على الدولة العثمانية بموجب معاهدة كوجوك قينارجه ١٧٧٤م، والتي جاء وقعها ثقيلاً على الدولة العثمانية. فقد كانت الهزيمة فادحة على المستويين السياسي والمعنوي، حيث فقدت الدولة العثمانية هيبتها بصفقتها دولة عظمى حينما أُجبرت على التنازل عن منطقة القرم المسلمة إلى روسيا، وكان أثر هذا التنازل ثقيلاً على المستوى المعنوي؛ لأنها المرة الأولى التي تخرج فيها منطقة يقطنها مسلمون من حوزة الدولة العثمانية إلى السيادة الروسية التي ظلت طوال القرن الثامن عشر العدو التقليدي للدولة العثمانية.

حاول رجال الدولة العثمانية أن يلقوا بتبعة الهزيمة كلها على فرقة الانكشارية أهم فرق المشاة في الجيش العثماني، وأن «الجيش الأوروبية تستخدم

تقنية حديثة في الحرب». وفي هذا تفسير لتركيز الدولة العثمانية في تلك الفترة على تحديث الجيش العثماني وفق النمط الغربي.

ثم كانت الحرب العثمانية النمساوية (١٧٨٨-١٧٩٢م) التي انهزمت فيها الدولة العثمانية أيضاً هزيمة فادحة، أظهرتها بمظهر الدولة العاجزة عن حماية وجودها في مواجهة الدول الأوروبية، التي تمكنت من تطوير جيوشها، وأساليبها العسكرية، ونظمها السياسية الاقتصادية، بما يناسب احتياجاتها.

بينما الحرب العثمانية النمساوية مشتتة، بدأ السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٨) في التفكير في النظام الجديد، ويعني به النظام الأوروبي العصري. وهذا النظام الجديد تجاوز فكرة إصلاح الجيش إلى مرحلة جديدة هي تجديد بعض مؤسسات الدولة على النسق الأوروبي.

### أهم رموز النظام الجديد

كان السلطان سليم الثالث، هو صاحب مشروع النظام الجديد. وكان قد اتجه أثناء ولايته للعهد في زمن عمه السلطان عبد الحميد الأول (١٧٧٤-١٧٨٩م)، إلى توطيد علاقته مع لويس السادس عشر ملك فرنسا، الذي اعتبره سليم نموذجاً للحاكم المتفتح، الذي يأمل أن يحتذي به عقب توليه السلطنة. كما لعب

شوازل جوفير سفير فرنسا في إستانبول دورًا في توطيد هذه العلاقة، وتبادل سليم الرسائل مع لويس السادس عشر - وهو أمر لم يقيم به أحد من ولاة العهد قبله - فتفتحت أفكار سليم الثالث لما يجري في الغرب. وبتأثير السفير الفرنسي في إستانبول، أرسل السلطان سليم الثالث أحد رجاله ويدعى إسحاق باشا إلى فرنسا، لينقل له صورة واقعية عما يجري في أوروبا من تغيرات، لكنه انبهر بمظاهر المدنية الفرنسية، وعاش هناك الحياة الفرنسية بكل تفاصيلها، حتى أنه تخلى عن زيه التقليدي وهو هناك.

كما كان يحيط بسليم الثالث بعض السفراء الأوروبيين، وطبقة من رجال الدولة المعجبين بالغرب الذين كانوا قريبين منه قبل اعتلائه العرش، وظلوا معه بعد أن أصبح سلطانًا، وكان لهم دورهم في رسم الخطوط الأساسية للنظام الجديد.

### إجراءات سليم الثالث لتحديث الدولة العثمانية

أراد السلطان أن يجعل من إجراءاته لإصلاح الدولة العثمانية، مشروعًا يتفق رجال الدولة على خطوطه الأساسية، ويشكل منهجًا عمليًا واحدًا، أكثر من كونه توجهًا شخصيًا، فطلب من رجال الدولة من الخواص والعلماء، أن يكتب كل واحد منهم «لائحة» تتضمن رؤيته لكيفية إصلاح الدولة العثمانية، فقدموا له اثنتين وعشرين لائحة، عشرون منها كتبها عثمانيون، ولائحتان كتبهما أوروبيان يعملان في خدمة الدولة العثمانية.

كشفت هذه اللوائح عن اتجاهين في فكر رجال الدولة حول الإصلاح:

الاتجاه الأول، وهو الاتجاه المحافظ على الأصالة العثمانية، وكان يرى الإصلاح في عودة الدولة إلى نظمها الأصيلة التي قامت عليها، والتي كانت مرعية حتى زمن السلطان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٨م) أي حتى أواخر القرن السادس عشر.

الاتجاه الثاني، وهو الاتجاه الراديكالي، أي الذي يستهدف التغيير الجذري، وكان أنصاره يرون أن نظم الدولة العثمانية الأصيلة أصبحت لا تفي باحتياجات الدولة، ومقتضيات الوقت والحال حسب تعبيرهم - أي حاجة العصر - وأنه لا بد من التجديد، وهذا التجديد يكون باتخاذ إجراءات جديدة على أسس جديدة. وكان أصحاب هذا الاتجاه يعبرون عن توجه السلطان سليم الثالث بالدرجة الأولى.

كانت الغالبية من العثمانيين ورجال الدولة مع الاتجاه الأول أي اتجاه المحافظة على الأصالة العثمانية، و ضد إجراء أي إصلاحات راديكالية أي جذرية تتعلق بأساس نظام الدولة. وكان مؤيدو الاتجاه الثاني ليسوا كثرة، وكان رأيهم يستهدف التغيير الجذري للدولة، وهو ما رآه المحافظون يعني «تخريب الأسس الدينية والاجتماعية للدولة».

وبدلاً من أن تكشف هذه اللوائح عن رأي واحد، كشفت عن تباين في وجهات النظر حول معنى الإصلاح، وانقسام في الرأي والأسلوب، وإن اتفق الاتجاهان على ضرورة إصلاح الجيش.

- فقد رأى أصحاب الاتجاه الأول، أن إصلاح الجيش يتمثل في العمل على إعادة الانضباط إلى الانكشارية، وإخضاعها للتدريب والتنظيم.

- بينما رأى أصحاب الاتجاه الراديكالي، أن يستبدل بالانكشارية جيش جديد من المشاة، منظم ومدرب حسب الأسس والقوانين الأوروبية، يمكنه أن يجاري الجيوش الأوروبية نظاماً وتسليحاً.

ثم اتفق الرأيان على حل وسط هو تكوين فرقة مشاة حديثة تمثل النظام الجديد، مع الاحتفاظ بفرقة المشاة القديمة التي تمثلها الانكشارية.

اعتقد السلطان سليم الأول، أن التجديد في مناحي الحياة عامة، وفي المجال العسكري خاصة، يلزمه توطيد العلاقة بالفكر الغربي عن طريق:

- تجديد وتطوير نظام التعليم، والنظم التربوية بما يخدم فكر الإصلاح على النسق الغربي.

- إرسال البعثات إلى دول أوروبا للدراسة، ونقل الخبرة إلى الدولة العثمانية.

- الاهتمام بالترجمة عن اللغات الأوروبية وخاصة الفرنسية.
  - الاهتمام بالطباعة والنشر.
  - العمل على تطوير العلاقات الدبلوماسية مع الدول الأوروبية.
  - العمل على تنشيط حركة السفارات العثمانية إلى أوروبا، فنظّم لأول مرة في الدولة العثمانية السفارات الدائمة إلى أوروبا.
- وفي إطار هذا التصور أنشئت فرقة النظام الجديد، أي فرقة الجيش المدربة تدريباً حديثاً على غرار الجيوش الأوروبية، وتم إدخال الأسلحة الحديثة والمدارس العسكرية الفنية. ومنذ ذلك التاريخ أصبحت العسكرية مهنة تتطلب تعليماً خاصاً يتضمن ضمن ما يتضمن الرياضيات، والجبر، والخطط العسكرية. لكن أهم ما تضمنته هذه الدروس، وكان له تأثير على ذهنية العثمانيين، هي دروس الفلسفة الوضعية «فلسفة أوجست كونت» التي تُعنى بالوقائع والظواهر اليقينية فحسب، مهمة كل تفكير في الأسباب المطلقة. وهي بداية تسلل الفكر المادي الغربي إلى المثقف العثماني.

ثم جاءت نهاية إصلاحات سليم الثالث أي «النظام الجديد»، بعد أربعة عشر عاماً من البدء في تطبيقه، فقد أساء رجال الدولة القائمون على تنفيذ إصلاحات النظام الجديد، تطبيق الإصلاحات الاقتصادية اللازمة لتوفير موارد

جديدة لخزينة الدولة، ينفق منها على هذا النظام الجديد، فشرعوا يفرضون على الناس ضرائب جديدة تحت مسمى الإصلاحات العسكرية والمدنية التي تقوم بها الدولة.

وكان عام ١٨٠٥-١٨٠٦م، هو نقطة التحول في عهد السلطان سليم الثالث، فعندما اتجهت الدولة إلى تطبيق تلك «الإصلاحات الاقتصادية» خارج العاصمة إستانبول، انطلقت المقاومة المعارضة لهذا النظام، والانكشافية الذين يمثلون أساس الجيش العثماني التقليدي، وأعلنوا العصيان عام ١٨٠٧م، فقد كان النظام الجديد يعني بالنسبة لهم:

- مزيداً من الضرائب.
- ومزيداً من المظاهر الاجتماعية والثقافية الغربية على المجتمع العثماني.

هذا بالإضافة إلى رفض الرأي العام العثماني لعودة الدولة العثمانية إلى سياسة الصداقة مع فرنسا، وكان هذا الرأي العام ينظر بعين العداء إلى فرنسا بعد حملتها على مصر والشام سنة ١٧٩٨م، وإلى إنجلترا عقب حملتها على مصر في مطلع عام ١٨٠٧م، ويعتقد أن القائمين على النظام الجديد «سَلَّموا الممالك المصرية المسماة أم الدنيا إلى الإفرنج».

أدى ذلك كله إلى حالة من السخط والغضب العظيمين تجاه النظام الجديد وكوادره، وتمرد جنود الانكشارية يدعمهم شيخ الإسلام، فاضطر السلطان إلى إلغاء جميع إصلاحات النظام الجديد، وانتهى الأمر بخلع السلطان سليم الثالث في ٢٩ مايو ١٨٠٧م.

### نتائج محاولة الإصلاح المعروفة باسم النظام الجديد

- يؤخذ على هذه المحاولة أن السلطان سليم الثالث، ركّز كل اهتمامه على الإصلاح بالشكل الذي يفكر فيه، دون أن يهتم بملاحظة مدى استعداد المجتمع العثماني، أو تقبله لهذا التحديث، رغم أن اللوائح التي عرضت عليه قبل الشروع في النظام الجديد، كانت تنبئ بعدم تقبل الغالبية لفكرة المساس بالأسس التي قامت عليها الدولة العثمانية، وكانت تفضل تطويرها في إطارها الأصيل.
- أن هذا النظام لم يلتفت كثيرًا إلى الرأي العام العثماني الذي كان يرى أن الجيش قرين الدولة، وكلما أمعن النظام الجديد في تغريب الجيش، ازداد نفور العثمانيين منه. وغفل أيضًا عن التكوين الفكري العثماني، الذي كان يعاني من الهزيمة المادية أمام أوروبا متمثلة في روسيا وفرنسا، خاصة بعد دخول منطقة القرم المسلمة تحت السيادة الروسية، والحملة الفرنسية على مصر، فكان فكر رجال الدولة غير متوائم مع الرأي العام فيها.

• أدت السفارات الدائمة إلى أن بعض الشبان المنتمين إلى السلك الدبلوماسي المرسل إلى أوروبا، تعلموا اللغات الأجنبية، وتعرفوا على الفلسفات الغربية المادية والوضعية، ورصدوا العالم المحيط بهم، واجتهدوا في فهم النظم السياسية والإدارية الأوروبية، وبعد ذلك بوقت قصير، استطاعوا بمشاهداتهم واستنتاجاتهم، دفع حركة الإصلاح في اتجاه التجديد وفق النموذج الغربي. هذه الحركة التي اكتسبت وضعها القانوني بإعلان التنظيمات العثمانية سنة ١٨٣٩م، وبلغت ذروتها مع إعلان الجمهورية التركية سنة ١٩٢٣م.

ونتبين من هذا:

- أن حركة الإصلاح التي قام بها سليم الثالث، كانت تستلهم النموذج الغربي، الذي اكتسب قوة فيما بعد في فترة التنظيمات العثمانية.
- أن إصلاحات سليم الثالث، تختلف عن محاولات الإصلاح السابقة عليها في أنها كانت إصلاحات جذرية في واحدة من مؤسسات الدولة الرئيسية، وهي المؤسسة العسكرية، في حين أنها جاءت سطحية في الميدان الاقتصادي والمدني.
- أن الخطوات التي اتخذها السلطان سليم الثالث، كانت البداية الحقيقية للمرحلة التالية لها والتي تعرف باسم التنظيمات العثمانية، والتي توصف بأنها تغير جذري شمل جميع مؤسسات الدولة العثمانية.

فإصلاحات سليم الثالث هي التي كونت رجال التنظيمات الذين تعلموا في المدارس التي أنشأها لتدرس فيها العلوم الأوروبية، واللغة الفرنسية على يد معلمين أوروبيين.

- كشف رفض المجتمع العثماني لإصلاحات سليم الثالث، عن الازدواجية بين المحافظين، ودعاة التغريب، والتي ظهرت محدودة في الفكر العثماني في القرن الثامن عشر، واتسع نطاقها في فترة التنظيمات في القرن التاسع عشر.
- ويمكن القول إن المعارضين للنظام الجديد، لم يكونوا معترضين على الإصلاح من حيث المبدأ، لكنهم معترضون بالدرجة الأولى على مظاهر اجتماعية وثقافية اقترن ظهورها بالنظام الجديد، وكانت غريبة على الثقافة العثمانية.

## التجديد في القرن التاسع عشر

### الحالة السياسية للدولة العثمانية في مطلع القرن التاسع عشر

بدأ القرن التاسع عشر، والدولة العثمانية تعاني من مشكلات داخلية كبيرة، تمثلت في ثورات بعض الولايات العثمانية في أوروبا الشرقية، وخروج محمد علي والي مصر على سلطة الدولة العثمانية، وسعيه لإقامة دولة موازية للدولة العثمانية يكون مركزها القاهرة، وتعتمد على أسس مدنية، وتتبنى فكرة المواطنة، واندفع بكامل طاقته في اتجاه بناء الدولة الحديثة التي يرغب في إقامتها.

فتوغل في بلاد الشام والأناضول، واتخذ طريقه إلى العاصمة إستانبول لمحاربة السلطان العثماني، الذي يمثل المرجعية القانونية لولاية محمد علي.

استطاع محمد علي أن يهزم جيش الدولة العثمانية في موقعة نزيب (نصيبين) سنة ١٨٣٩م، فأصبح يمثل خطرًا حقيقيًا بالنسبة للدولة العثمانية.

في ذلك الوقت اشترطت الدول الأوروبية وعلى رأسها إنجلترا، ضرورة فرض نظام جديد على الدولة العثمانية يضمن أن تتبنى الدولة القوانين الجديدة المقتبسة من النظم الأوروبية في الإدارة والسياسة، وأن تعطي مزيدًا من الحقوق للرعايا غير المسلمين في الدولة العثمانية ممن يتمتعون برعاية وحماية الدول الأوروبية، هذا شرط مبدئي، تقدم الدول الأوروبية بعده يد المساعدة في حل الأزمة المصرية العثمانية.

استجابت الدولة العثمانية لهذا الرأي بضغوط من:

- النخبة المثقفة في الدولة العثمانية ممن اتصلوا بالغرب عن طريق الدراسة أو السفارات، وهؤلاء رأوا في الغرب النموذج الواجب الاتباع لتحقيق الحداثة.
- ضغوط الدول الأوروبية التي لم تر في نظام الملل سوى ما رآته سلبياً، وأغفلت الحرية الكاملة التي يتمتع بها غير المسلمين في مختلف شؤونهم.

لهذا أعلنت الدولة العثمانية مرسوم كلخانة سنة ١٨٣٩ م وبوجه وضعت إطاراً جديداً لحكومتها وقوانينها عرف باسم التنظيمات العثمانية.

والتنظيمات، اصطلاح يعنى تنظيم شئون الدولة العثمانية وفق المنهج العلماني، ويقر:

- مبادئ الحرية، والإخاء، والمساواة بين جميع رعايا الدولة على اختلاف مذاهبهم.
- ويستلهم الفكر الغربي في التقنين وإقامة المؤسسات، والأخذ بنظم الغرب في نظم الإدارة والحكم.
- الاتجاه بالمجتمع نحو التشكيل العلماني للدولة والمجتمع.

وهكذا ظهرت مسألة التحديث والتوافق مع العصر، وهي المسألة التي شغلت مفكري الدولة العثمانية وعلماءها على امتداد القرن التاسع عشر.

تأكد اتجاه الدولة العثمانية في منح غير المسلمين المواطنة بالمعنى الغربي، وإلغاء نظام الملل - إذ كانت الدولة العثمانية تعترف لأتباع كل ملة أي مذهب، بشخصية معنوية مستقلة - وذلك بإصدار مرسوم التنظيمات الثاني الذي عرف باسم خط همايون في عام ١٨٥٦م، وارتبط صدوره أيضاً بظهور خطر خارجي يهدد الدولة، وهي الحرب الروسية العثمانية المعروفة بحرب القرم.

كان إعلان هذا المرسوم هو الشرط الذي فرضته دول أوروبا لاشتراك الدولة العثمانية في مؤتمر الصلح المنعقد في باريس في فبراير ١٨٥٦، لتسوية مسألة الحرب. وكان السفير الإنجليزي في إستانبول إستراتفورد رودوكليف، وراء إصدار هذين المرسومين الأول والثاني، إذ إنهما يمثلان الخطوة الأولى في برنامج تفكيك الدولة العثمانية.

أكد مرسوم الإصلاح الثاني كل ما جاء به المرسوم الأول، وسار شوطاً بعيداً في مسألة التغريب، وتخلصت الدولة العثمانية نهائياً من ازدواجية النظم، والقوانين، والإدارة التي نشأت بعد المرسوم الأول، مع إضافة امتيازات جديدة، وحصانات لغير المسلمين في الدولة لتدعيم فكرة المواطنة.

والملاحظ هنا، أن التحديث لم يبدأ بالجوانب المادية للمدنية الأوروبية، مثل الآلات والصناعات والمخترعات الحديثة، إنما بدأ بالجانب المعنوي منها المتمثل في النظم والقوانين والأفكار، وهو ما أدى إلى مقاومة المجتمع العثماني له؛ إذ لم يكن المجتمع العثماني مستعداً لقبول أي تغيير يتعلق بأعرافه، وتقاليده، وثقافته.

## اتجاهات التجديد في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر

### السلطان محمود الثاني وحركة تحديث الدولة

عرف السلطان محمود الثاني (١٨٠٨-١٨٣٩م) بأنه السلطان الذي هياً الدولة العثمانية لقبول التحديث وذلك بعد قيامه بإلغاء فرقة الانكشارية، وهي رمز الجيش التقليدي في الدولة العثمانية. وقد ارتبطت هذه الفرقة ببنية المجتمع العثماني وتداخلت مع جميع إدارات الدولة ومؤسساتها الإدارية والاقتصادية، وتعبر عن ذلك الارتباط بين الدين والدولة في الفكر العثماني، لهذا فقد كانت تمثل حركة المقاومة لفكرة الأخذ عن الغرب.

واستهدفت التغييرات التي أحدثها السلطان محمود الثاني في أنظمة الدولة الداخلية:

- تقوية الإدارة المركزية.
- تشكيل إدارة جديدة.
- فك الارتباط بين المؤسسة العسكرية والمؤسسة الدينية.
- تقليص نفوذ الهيئة الدينية.

وهذا النظام المركزي الذي أسسه محمود الثاني، فتح الطريق لتغيير أساس عظيم في نظم الدولة العثمانية كلها، إذ انتقلت مشروعات التغريب التي يهدف إليها، إلى يد رجال الدولة من الإصلاحيين المؤمنين بالغرب، رغم عدم التصريح بهذه الغاية علناً.

اهتم السلطان محمود الثاني بإنشاء مدارس علمانية تخرج أصحاب المهن اللازمة لتلبية احتياجات الجيش الجديد الذي كونه باسم العساكر المحمدية المنصورة، واحتياجات المجتمع، فأسس المدارس الإعدادية (الرشدية) لتخريج معلمي المدارس الابتدائية، والمدارس الفنية لتنشئة الموظفين، ومدرسة الحربية لتنشئة الضباط، واهتم بإنشاء مؤسسات تهتم بالشئون الصحية والطبية في الدولة.

كما قام السلطان «محمود الثاني» بإرسال بعض المبعوثين إلى الدول الأوروبية، لتلقي العلوم الحديثة، وأحضر مدرّبين أوروبيين، لإنشاء جيش حديث، وعمل على تحديث المؤسسات بهدف إعادة بناء الدولة العثمانية.

وفي سبيل اكتساب المظهر الأوروبي على المستوى الشخصي، غير السلطان محمود الثاني الزي التقليدي للسلطين العثمانيين، وارتدى السترة والبنطلون، ووضع الطربوش على رأسه بدلاً من العمامة، وأمر بوضع صورته في معسكرات الجيش وهو أمر غريب بالنسبة لثقافة العثمانيين في ذلك الوقت. وسار رجال الدولة على نهجه.

انعكس هذا التجديد على التعليم، فأدخلت اللغة الفرنسية إلى بعض المدارس، وهو ما يعد نقطة تحول في الثقافة التركية. وفي تلك اللغة نجد المصدر الحقيقي لكل تطور حدث في الدولة العثمانية. وفي عام ١٢٤٧هـ/ ١٨٣٢م صدرت أول جريدة رسمية تركية واسمها تقويم الوقائع باللغتين التركية والفرنسية (Le Moniteur Ottoman).

### مرحلة إعادة التشكيل

استمرت محاولات الإصلاح في الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد المجيد الأول (١٨٣٩-١٨٥٦م) والسلطان عبد العزيز (١٨٥٦-١٨٧٦م) أول سلطان عثماني يقوم برحلة إلى العواصم الأوروبية (باريس، لندن، برلين، فيينا)، فدخلت الدولة في عهدهما مرحلة تجديد الأساس والمعروفة باسم التنظيمات العثمانية، أي إعادة تنظيم الدولة على أسس جديدة.

وقد تبلورت هذه المرحلة في ظهور اتجاهين متميزين للإصلاح هما استمرار لكلا الاتجاهين اللذين ظهرا مع تطبيق إصلاحات النظام الجديد:

- **الاتجاه الأول:** يتبنى فكر التجديد على النسق الغربي أي تجديد نظم الحكم وثقافة المجتمع وهما الجانب المعنوي للتغريب. وأبرز رموزه الصدر الأعظم رشيد باشا.

- الاتجاه الثاني: يتمسك بالإصلاح مع المحافظة على هوية الدولة الأصلية، ويرى الاستفادة بعلوم الغرب ومخترعاته، دون نظمه وعاداته ونسقه الاجتماعي. أي الاستفادة من الجوانب المادية للتحديث دون جانبه المعنوي. وأبرز رموزه الفقيه والمؤرخ أحمد جودت باشا.

### أ) تيار التغريب والتجديد على النمط الغربي

حدث تيار التغريب في الدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، تحت ضغوط سياسية، وانعكست نتائجه فيما بعد على الحياة الاجتماعية والتشريعية في الدولة العثمانية، التي أعلنت أول خطة عمل رسمية لتغريب الدولة سنة ١٢٥٥هـ / ١٨٣٩م والتي عرفت باسم التنظيمات العثمانية.

فقد سرى فكر التغريب الذي تبنته النخبة إلى التعليم، فأدخلت اللغة الفرنسية إلى جانب اللغة التركية في المدارس التي يلتحق بها أفراد الأقليات غير المسلمة والأتراك من أبناء الأسر المسورة، وسرعان ما جرى التصريح بإنشاء مدارس وكليات أجنبية فرنسية في غالبيتها، وتدار من جانب المبشرين، وأنشئت مؤسسات علمية على نسق أوروبي مثل «مجلس المعارف» الذي أنشئ على غرار الأكاديميات الفرنسية لإعداد الكتب التي ستدرس في الجامعة المزمع إنشاؤها، والغرض الأصلي منها، إيجاد شكل أكاديمي يحقق اتصالاً بالحياة الفكرية والعلمية الأوروبية. وافتتحت مدرسة للبنات، ومدرسة للطب، وافتتحت الجامعة

وكانت تُسمّى دار الفنون سنة ١٢٨٦هـ - ١٨٦٩م. وسار هذا جنبًا إلى جنب مع التعليم الديني الموجود في المدارس والكتاتيب، وهو القاعدة بالنسبة للمناطق الريفية البعيدة عن تأثير المثقفين العثمانيين آنذاك.

وأنشئت أيضًا إدارة للترجمة في مقر رئاسة الوزراء، تولى أعضاؤها مهمة الترجمة من اللغات الأوروبية - خاصة الفرنسية - إلى اللغة التركية، وبهذا وجد الأتراك طريقًا مباشرًا إلى الثقافة الغربية.

ومن أهم التغيرات التي أتت بها التنظيمات، استخدام الأقليات في مجال التعليم، وهو ما يعد أمرًا جديدًا في التاريخ الإسلامي، فلم يكن للأقليات دور يذكر في مجال التدريس في التعليم العثماني، ولم يشتغلوا إلا في أعمال الترجمة.

ودعا الصدر الأعظم - أي رئيس الوزراء «علي باشا» - إلى تعليم أبناء غير المسلمين جنبًا إلى جنب مع أبناء المسلمين، لتدعيم فكرة المواطنة، وتحقيق هيمنة الدولة على التعليم.

وامتد التغريب إلى مظاهر الحياة الاجتماعية في الدولة العثمانية، وتغيرت العادات والمظاهر الاجتماعية، لمسايرة فكرة التغريب في الدولة العثمانية. وتبنت الأرستقراطية العثمانية أسلوب الحياة الأوروبي، وبدأت الطبقة العليا من الأتراك في ارتداء الزي الأوروبي، واستقدام الموسيقيين، وتأثيث بيوتهم على النسق الأوروبي.

وأصبحت اللغة الفرنسية بالنسبة للكثيرين من أفرادها لغتهم الثانية، وزادت الترجمات عن اللغة الفرنسية إشباع الذوق المتنامي للثقافة الأوروبية، وانتقل هذا الذوق إلى اختيار الثياب، وتأثيث المنازل، والزخرفة، والعمارة وغيرها.

أما في مجال التشريع، فقد ظهرت فكرة وضع قانون مدني ثابت مأخوذ عن القانون المدني الفرنسي، ليغني عن الحاجة إلى دار الفتوى، ووضعت لأول مرة قوانين ليس لها أصول في الشريعة الإسلامية، وكان هذا اعترافاً بوجود فكر مستقل عن الفكر الإسلامي عند المشرعين العثمانيين.

كما ظهرت الدعوة إلى المساواة بين المسلمين وغير المسلمين أمام القضاء، وأنشئت المحاكم المختلطة، وأصبح غير المسلمين أعضاء في المحاكم، بعد أن كانت شهادتهم غير مسموعة أمامها. وكانت الإصلاحات تسير على أساس فصل الدين عن الدولة.

ومن أبرز رموز هذا التيار

رشيد باشا (١٨٠٠-١٨٥٨)

كان الصدر الأعظم رشيد باشا رجل دولة وسياسة، تعرف بالغرب عن قرب أثناء عمله سفيراً للدولة العثمانية في لندن، وباريس في زمن السلطان محمود الثاني. وكان رشيد باشا معجباً بالسياسة الإنكليزية، ويعتقد أن إنكلترا

هي الأساس في حل القضايا السياسية الدولية، وهذا ما جعله يؤمن بضرورة اتباع الدولة العثمانية للنموذج الغربي في إدارة مؤسساتها. وكان رشيد باشا صديقاً حميماً لسفير إنكلترا في إستانبول «لورد رادنج» وكان ماسونياً. وقد انضم رشيد باشا إلى المحفل الماسوني أثناء عمله سفيراً في لندن، وهو أول ماسوني يأخذ دوراً فعالاً في الدولة العثمانية. وقد اضطلع رشيد باشا بالدور الأكبر في إعداد أول خطة رسمية لتغريب الدولة العثمانية، وهو مرسوم التنظيمات الأول «خط شريف كلخانه». وقد ضاعف هذا المرسوم من مكانته بالنسبة لإنكلترا، التي كان لها الدور الأكبر في إصدار هذا المرسوم سواء من حيث المبدأ، أو من حيث المضمون.

تبنى رئيس الوزراء المجرب مصطفى رشيد باشا، وجهة النظر الإنجليزية، وأعد برنامجه للإصلاح مستوحياً خطوطه الأساسية من الفكر الأوروبي، والبرنامج الإنجليزي الذي كان يثق فيه، وكان مصرّاً على إجراء الإصلاحات التي تتلخص في تحقيق:

- مركزية الإدارة.
- تحديث الجهاز الإداري في الدولة.
- تغريب المجتمع.
- علمنة التعليم والتشريع.

وقد أسهم في تكوين هذه الرؤية، عمله سفيراً للدولة العثمانية في عدد من العواصم الأوروبية، وهو ما جعله على دراية جيدة بالشؤون الأوروبية، وتمكنه من اللغة الفرنسية التي ولج منها إلى معرفة الفكر والثقافة الأوروبية التي تدور حول حرية الفرد وعلمنة الدولة.

واستطاع أن يدفع بالسلطان عبد المجيد الأول، وكان لم يتجاوز بعد الثامنة عشر من عمره، إلى أن تعلن الدولة رسمياً في عام ١٨٣٩م، مرسوماً عرف باسم مرسوم كلخان، أي حديقة الزهور، جاء فيه أن الدولة العثمانية قررت أن تتبنى رسمياً مبادئ الحرية، والإخاء، والمساواة بالمفهوم الأوروبي بين جميع رعاياها على اختلاف مللهم وأعراقهم بدلاً عن نظام الملل، لتكون خطوة أولى في طريق الإصلاح وفق المنهج الذي اقترحه إنجلترا القوة العظمى آنذاك.

وقد أعد رشيد باشا الجيل الثاني من الوزراء، ورجال الدولة، أمثال عالي باشا، وفؤاد باشا، وبمساعده أسهم هؤلاء في دفع عجلة التغريب التي بدأها هو.

### ب- التيار المحافظ على الأصالة العثمانية

كانت الإصلاحات التي يسعى إليها رجال التنظيمات، تبدو مغايرة لأفكار وعادات المسلمين<sup>(١)</sup>، الذين رأوا أنه من الخطأ أن يقع العثمانيون تحت تأثير المدنية الغربية؛ وذلك بسبب عدم ثقتهم في صدق نوايا الحكومات الأوروبية، ورأوا أن

(١) انظر: انكه لهارد، ع.ك، أ، ص ٤٥٠، ٤٥١.

تقليد المؤسسات الغربية والأخذ بمبادئ الغرب لن يكسب العثمانيين محبة تلك الحكومات، ولهذا عليهم أن ينصرفوا عن فكرة تقليد الغرب<sup>(١)</sup>.

فالجانب المعنوي من الحضارة الأوروبية من أفكار وعقائد يصطدم بالعقيدة، ويخالف ثقافة العثمانيين وأعرافهم في أحيان كثيرة، لهذا لم يتقبلوا هذا التغيير الذي رأوا فيه انهياراً للمقومات التي ميزت الدولة العثمانية لقرون طوال.

أما مجال التشريع، فقد عارض المحافظون فكرة إصدار قانون غير مأخوذ من الشريعة الإسلامية؛ ذلك لأن الدولة العثمانية قائمة على أساس التشريع الإلهي، وهذا يجعل الدين والدولة شيئاً واحداً. ولهذا فالشريعة هي المصدر التشريعي للدولة.

وفي مجال التعليم، كان تعليم اللغات الأجنبية الذي انتشر في فترة التنظيمات، يعد أمراً مخالفاً لشعار العلماء، وقد أقيمت حينذاك عدة مؤسسات إسلامية مثل مجلس المشايخ ١٢٥٠هـ / ١٨٣٤م، وجمعية الاتحاد الإسلامي ١٢٧٧هـ / ١٨٦٨م، لنشر العلوم الإسلامية التي كانت محصورة في نطاق المدرسة التقليدية فقط.

(١) سعيد حليم، اسلاملا شمعق، إستانبول، ١٣٣٧هـ، ص ١٦٩.

## ومن أبرز رموز هذا التيار

أحمد جودت باشا

- مؤرخ وفقهه وسياسي، عمل مؤرخًا رسميًا للدولة في فترة التنظيمات، واستطاع من خلال عمله هذا، وعلاقاته الوثيقة بأقطاب عصره، أن يطلع على كثير من وثائق الدولة المهمة التي أسهمت في تكوين فكره السياسي والإصلاحية الذي جاء في إطاره العام ملتزمًا بالثقافة الإسلامية، ومرنًا في قبول التحديث الذي لا يمس جوهر النظام الذي قامت عليه الدولة.

في هذا المناخ الفكري المندفع صوب الغرب، والمبهور به سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا، اتسم فكر جودت باشا بالمواءمة بين ثقافته الفقهية، وانفتاحه على معطيات الثقافة الأوروبية، فهو أكثر الشخصيات العثمانية المعاصرة له تعبيرًا عن الثنائية التي اتسمت بها فترة التنظيمات في مرحلتها الأولى (١٨٣٩-١٨٥٦). فقد ارتقى في سلك العلماء، وفي سلك رجال الدولة، فبلغ الذروة في الهيئتين العلمية والإدارية، وجمع في فكره بين مقومات الفقيه ورجل الدولة، ولهذا كان ذا فكر يعتمد على المواءمة بين الشريعة، والاستفادة مع معطيات المدنية الأوروبية الحديثة في العلوم والإدارة بشرط ألا تتعارض مع القواعد العامة التي تمثل جوهر الدولة العثمانية وأساسها.

اهتم جودت بالتوازن والوسطية بين القديم والجديد، وبين التقليدي والحديث لاعتقاده أن الدولة لديها في نظمها الأصيلة من نظم الحكم والإدارة ما يكفل للدولة النهوض من كبوتها، كما أن المدنية الغربية لديها من أسباب القوة ما يمكن أن تستفيد منه الدولة العثمانية من دون أن تتخلى عن هويتها.

لهذا كان جودت باشا ضد أي تغيير أو إصلاح يتصل بأصول القيم العثمانية، ويرى أن إصلاح الدولة العثمانية ينبغي أن يتم في إطار التكوين الإسلامي للدولة مع الاستفادة من التقدم العلمي الذي حققته أوروبا، والاستفادة من منجزات الحضارة الأوروبية المادية، من دون قيمها وأسسها الفكرية والثقافية، وأن تستفيد من النظم العسكرية والإدارية، التي هي مصدر قوة الغرب لتطوير مؤسساتها العسكرية والإدارية، لكن بما يناسب أصولها، ولا يتعارض مع الشرع، وأنه من الضروري أن يتمسك رجال الدولة بالمحافظة على العرف والتقاليد، بوصفها ضوابط لا يمكن تجاهلها. فالإصلاح عنده لا يعني هدم أسس الدولة التي قامت عليها، إنما يجب أن يتم الإصلاح من دون المساس بالجوهر الإسلامي للدولة العثمانية.

لقد أدرك جودت باشا، أن الغرب متفوق عن الدولة العثمانية في ميادين العلوم، والتقنية، والإدارة، وأنه لكي تخرج الدولة العثمانية من تخلفها في هذه الميادين، لا بد أن تستفيد من منجزات الحضارة الأوروبية، لكن هذه الاستفادة لا بد أن تقوم على الاختيار والانتقاء وليس بشكل كلي. فهو يرفض اقتباس

النظم والمؤسسات الأوروبية كاملة، وما يتعارض منها مع الشريعة، ولا يتفق مع أسس الدولة العثمانية، وانتقد بشدة إفراط رجال الدولة في التماذي في الأخذ عن الغرب. بل إنه وقف معارضاً للمعجبين بالفلسفة الفرنسية المادية والعلوم الطبيعية التي تنطوي على الأفكار الإلحادية.

### برنامج جودت باشا لإصلاح الدولة

طرح أحمد جودت باشا برنامجه الإصلاحية الذي استقاه من خبرته بصفته مؤرخاً، وسياسياً، وفقهياً وجاءت أبرز خطوته تدعو إلى:

### الإصلاح وليس التغيير

يؤمن أحمد جودت باشا، (أن التطوير أمر طبيعي للدولة والأفراد، لكن هذا التطوير ينبغي أن يتم في إطار يحافظ على الهوية الثقافية والحضارية للدول والأفراد، ويتمسك بضرورة المحافظة على التقاليد والعرف بوصفها حقائق لا يمكن تجاهلها، فالتغيير ينبغي ألا يهدم أصول القيم التي تقوم عليها الدولة والمجتمع. والإصلاح لا يعني تجريد الدولة العثمانية من هويتها باعتبارها دولة مسلمة؛ لأن مفهوم الدولة في الإسلام أفضل من مفهومه لدى الغرب، وأن الدولة التي تلتزم باتباع أصول الحكم والإدارة كما هي معروفة في الفكر الإسلامي، يمكن أن تحقق مبادئ الحرية التي لا تتعارض مع العدل والحق، وأن تقيد سلطة الحكومة

المطلقة). (ومن المناسب للدولة أن تأخذ من النظم العسكرية والإدارية التي هي مصدر قوة الغرب، ما يناسب أصولها وثقافتها).

### تكامل الإصلاحات

يقول جودت باشا: (إن الدولة تتكون من مؤسسات إدارية وعسكرية وقضائية، ونهضة الدولة تتحقق بقدر ما يتحقق الانتظام والاتساق الكامل بين هذه المؤسسات فالدولة كالبناء لا يمكن أن يرتفع ويعلو إلا إذا ارتفع أساسه بشكل متساو ومتناسق، وإلا انهدم البناء. وإن ما أصاب الدولة من ضعف إنما هو بسبب نمو أحد هذه المؤسسات على حساب بقية المؤسسات. فمؤسسات الدولة مترابطة ويؤثر كل منها على الآخر مثل أجزاء الساعة الواحدة لا بد أن تعمل جميعها في نظام حتى تؤدي الساعة عملها على الوجه الأكمل، وأي خلل يصيب أحد أجزائها يؤثر على عمل بقية الأجزاء فتفقد الساعة وظيفتها، ويتعطل دولابها).

### النظر إلى مصلحة الدولة أولاً وعدم الخضوع للضغوط الأوروبية

واختلف جودت باشا عن ساسة الدولة في ذلك الوقت الذين وجدوا في أوروبا النموذج الأعلى، فلم يثق جودت باشا في الدول الأوروبية وسياستها نحو العالم الإسلامي، فهذه الدول مجتمعة تعمل على إضعاف العالم الإسلامي، وأثارت المشكلات حوله وداخلياً وخارجياً. ومن منطلق هذا الفهم لسياسة أوروبا تجاه الدولة العثمانية، يرى جودت أنه عند إصلاح الولايات العثمانية، يجب أولاً

النظر إلى مصلحة الدولة العثمانية بالدرجة الأولى، من دون الالتفات إلى مصالح الدول الأوروبية التي تتعارض مع مصلحة الدولة، وفي الوقت نفسه ينبغي عدم إفساح المجال أمام تلك الدول للتدخل في شؤونها.

### مراعاة الخصائص الاجتماعية والثقافية للشعوب الإسلامية

يرى جودت باشا، أن التغلغل في أي مجتمع، حتى وإن كان مجتمعاً بدائياً، يتم من خلال التعرف على عادات أهله وأخلاقهم، وبالتالي يمكن تطويع هذا المجتمع والتعامل مع أفراده بشكل أفضل. لذا ينبغي النظر بعين الاعتبار إلى الظروف الخاصة بكل منطقة في العالم الإسلامي من حيث أهميتها وموقعها وطبائع أهلها. فتعدد الشعوب وتنوعها العرقي والديني يجعل للدولة العثمانية سماتها الخاصة التي تختلف فيها عن غيرها من الدول، فكل ولاية في الدولة العثمانية تختلف عن الأخرى، وبالتالي لا يمكن تطبيق الأسس العامة للدولة على كل ولاياتها، وتجاهل هذه الاختلافات لأنه في هذه الحال سينفرط عقد الدولة العثمانية وتفقد كيانها.

### مراعاة الرأي العام

يؤكد جودت، على ضرورة مراعاة الرأي العام داخل الدولة وخارجها، ويحذر القائمين على الحكم من تجاهل الرأي العام، وهو - على حد قوله - يستمد

رأيه هذا من التجربة والتاريخ. ويقول في تشخيصه لأسباب فشل المحاولات السابقة في إصلاح الدولة: إنها لم تلتفت كثيرًا إلى الرأي العام العثماني الذي كان يرى أن الجيش قرين الدولة، وكلما أضعفت تلك الإصلاحات في التغريب، ازداد نفور العثمانيين المحافظين منها لارتباط هذه الإصلاحات في وجدانهم بالغرب. كما غفلت هذه المحاولات أيضًا عن التكوين الفكري العثماني، الذي كان يعاني من الهزيمة المادية أمام أوروبا خاصة بعد الحملة الفرنسية على مصر فكان فكر رجال الدولة غير متوائم مع الرأي العام فيها.

### نظرة أوروبية لإصلاح الدولة العثمانية

على الرغم من أن حركة التحديث المعروفة باسم التنظيمات، تمت أساسًا بضغوط من الدول الأوروبية، فإن بعض الساسة الأوروبيين لم يؤيدوها، ورأوا أن التغريب ليس في صالح الدولة العثمانية، وأنه من الأجدى أن تطور الدولة العثمانية نفسها في إطار طبيعتها وتكوينها الإسلامي، من دون الأخذ بالنظم الغربية. فكان «مترنيخ» (١٧٧٣ - ١٨٥٩ م) رئيس وزراء النمسا في فترة التنظيمات، يرغب أن يبلغ سفير النمسا في إستانبول الباب العالي (أي رئاسة الوزراء)، ويبين له «أنكم أقمتم حكمكم وكيانكم على أساس احترام الشريعة، التي تعتبر الرباط الأساسي بين الرعايا والسلطان، فتصرفوا وفق متطلبات العصر، مع الوضع في الاعتبار لوازم هذا التطور؛ فاعملوا على تنظيم أمور دولتكم وإصلاحها، لكن

لا تهدموا الأسس الأصيلة للدولة لكي تقيموا إدارة على أسس لا تتناسب مع طبيعتكم وعاداتكم. فلا تقتبسوا من المدنية الأوروبية، القوانين التي تختلف عن قوانينكم ونظمكم؛ ذلك لأن القوانين الغربية قامت على أسس لا تتشابه مع الأصول والأسس التي تستند عليها القوانين في حكومتكم (العثمانية). فما يوجد في الدول الغربية إنما هو قوانين أوروبية. فكونوا أترًاكًا (عثمانيين) وتمسكوا بالشرعية واستفيدوا من تسامحها، لتجدوا القدرة على مواجهة الأديان كافة، وضموا رعاياكم من النصارى تحت لوائكم [...]. ونحن نوصي بعدم قبول أو تطبيق الإصلاحات التي لن تثمر إلا الإضرار بالدول الإسلامية؛ فما تنطوي عليه هذه النظم الغربية ودساتيرها، لا يتفق مع عادات وأداب الشرق» هذا رأى رئيس وزراء النمسا آنذاك.

### دعاة التجديد من الأدباء والمفكرين

بدأت فكرة الإصلاحات والتحديث في الدولة العثمانية من السلاطين ورجال السياسة، ثم انتقلت بالتدرج إلى المثقفين الذين قاموا بمهمة نقل هذا الفكر إلى المجتمع مباشرة، ونقد الأوضاع السياسية والاجتماعية ليكسبوا الإصلاح بعداً جديداً؛ إذ لم يكتفوا بما حققته مرحلة التنظيمات من تحديث، وأرادوا أن تخطو الدولة خطوة أكبر في طريق الحريات السياسية والفكرية والاجتماعية.

فقد ظهر في فترة التنظيمات كوكبة من الأدباء الذين تعرفوا على أشكال الأدب الغربي مثل الرواية والمسرح، والكتابة الصحفية. وأصبحت هذه الأشكال الأدبية - خاصة المسرح والصحافة - وسيلة لتوجيه النقد للسلطة، وتوجيه فكر المجتمع وتعريفه بالثقافة الغربية. فمن خلال الحماس الذي ظهر في كتاباتهم عن المدنية الغربية واحتفائهم بها، أسهموا إسهاماً فعالاً في حركة الإصلاح السياسي والاجتماعي. وظهرت مفاهيم أدبية وسياسية جديدة على الفكر التركي، ذلك أن تأثير التعليم الجديد، لم يقتصر على الأدب بل تجاوزه إلى السياسة، فقد ظهرت في الأدب كلمات جديدة مثل «الوطن»، «والقومية»، «والدستور» وهو ما يبين أثر مبادئ الثورة الفرنسية على هذا الجيل من الأدباء العثمانيين، الذي اطلع على أفكار الغرب عن طريق الأدب أولاً، وبمرور الوقت اتخذت هذه الألفاظ طابعاً سياسياً وبدأوا في المطالبة بالدستور. وكانت الدعوى إلى المدنية بالمفهوم الغربي هي أول المبادئ التي ظهرت في فترة التنظيمات، واشتقت منها كلمات «مدنيت»، «تمدن»، «ومأنوسيت»، «وأنسيت»، في محاولة لإيجاد مقابل لكلمة «حضارة Civilization».

كما قام المسرح بدور هام عن طريق ترجمة النصوص المسرحية الأوروبية، وكانت كلها تتحدث عن إيجابيات الحضارة الغربية، وتعلي من شأن وأساليب الحياة الواردة من أوروبا وتشيد أيضاً بمبادئ الحب والوطن والحرية والعدالة وحرية

المرأة. وكانت هذه الأعمال المسرحية تقوم بدورها في تغيير ذهنية المثقفين، وتدعو بفاعلية إلى المدنية الحديثة.

### نتائج التنظيمات العثمانية

- وضعت التنظيمات الدولة العثمانية وجهًا لوجه مع القوانين الأوروبية، فقد كانت تمثل انقلابًا في بنية الدولة العثمانية وقوانينها ومؤسساتها، في حين أن الغالبية العظمى من العثمانيين على جميع المستويات الفكرية والاجتماعية، لم تكن مستعدة من الواجهة الفكرية لتقبل هذه النقلة التي أتت بها التنظيمات العثمانية. وأدت التنظيمات إلى ظهور مجموعة جديدة من المشكلات في الدولة العثمانية على المستوى السياسي والفكري والاجتماعي.
- أفسحت هذه التنظيمات الجديدة، المجال بصورة أكبر أمام تدخل دول أوروبا الاستعمارية وعلى رأسها إنجلترا وفرنسا، بالإضافة إلى روسيا والنمسا، في علاقة الدولة العثمانية بمواطنيها من غير المسلمين بدعوى مراقبة مدى التزام الدولة بتطبيق مبدأ المواطنة، واتسع نفوذ قناصل وسفراء هذه الدول داخل الدولة العثمانية.

- تدخل الدول الأوروبية بدعوى اضطهاد الدولة العثمانية لغير المسلمين وعدم تمتعهم بكل الحقوق السياسية التي قررتها التنظيمات العثمانية.
- كان التحديث الذي تستهدفه التنظيمات، يعني قيام الدولة بعدد من المشروعات الصناعية، والزراعية، والعمرائية، ومواكبة التطور الصناعي الأوروبي، وتنفيذ المشروعات الاستثمارية التي اقترحتها عليها الدول الأوروبية لتبدو الدولة العثمانية مواكبة للتمدن الأوروبي. لكن ما حدث أن الدولة تكبدت نفقات باهظة في سبيل الأخذ بمظاهر المدنية الغربية، حيث كان الحماس شديداً للأخذ بنظم الغرب وأساليبه، لكن هذا الحماس لم يتعد الجوانب الشكلية من دون وجود الظروف الموضوعية، التي تمكن من فاعليتها. فاندلعت الدولة من دون وعي في تقليد أوروبا، وكانت تستطيع أن تأخذ منها العلوم والفنون فقط، فالدولة العثمانية تتفوق على أوروبا من ناحية القوانين وشكل الإدارة.
- وكان رجال التنظيمات يفتقرون إلى الخبرة بالنظم الاقتصادية الأوروبية التي اقتبسوها عن الغرب، والتي لا تتفق مع النظام الاقتصادي العثماني كما فشلوا في تقدير نفقات الدولة الحقيقية، واندفعوا إلى إضفاء مظاهر المدنية الأوروبية على الدولة العثمانية، بصورة أرهقت خزانة الدولة ولا تتناسب مع إيراداتها.

- فضلاً عن هذا فقد نتج عن الإفراط في الاتصال بمظاهر المدنية الأوروبية، أن أصبحت الحرف التقليدية عند العثمانيين عاجزة عن إشباع الرغبات والأذواق المتنامية لتقليد الغرب، فانهارت هذه الصناعات العثمانية بمرور الوقت، وساعد على هذا الانهيار ذلك التوسع في استيراد المنتجات الأوروبية، خاصة بعد أن أصبح استخدام هذه المنتجات رمزاً للتميز الاجتماعي بين أهالي إستانبول، وهو ما أحدث بدوره تغييراً في نمط الحياة الاقتصادية.
- وأثمرت سياسة التقليد للغرب سواء على مستوى الحكومة أو الأفراد عجزاً في الموازنة، فاتجهت الدولة إلى عقد قروض داخلية من الصيارفة وكانوا من الأرمن واليهود، بفوائد عالية، وقروض أخرى خارجية من الدول الأوروبية، ومن ثم أصبح الاقتراض هو السمة المميزة للسياسة المالية للتنظيمات، فقد عقدت الدولة ستة عشر قرصاً خارجياً أثناء حكم السلطان عبد المجيد، والسلطان عبد العزيز، منها ستة قروض في السنوات الخمس عشرة الأخيرة. وكان من الضروري لتقديم برنامج سليم للإصلاح الاقتصادي في الدولة العثمانية، أن يتعرف رجال التنظيمات على مصادر الثروة والبنية الاقتصادية للدولة العثمانية، ثم يتعرفوا على القواعد العامة للاقتصاد الأوروبي، ومدى ملائمتها للدولة العثمانية.
- وبموجب التنظيمات أصبح للأوروبيين حق التجارة والتملك داخل الدولة العثمانية، وتم توقيع معاهدات تجارية مع تلك الدول حولت الدولة

العثمانية إلى سوقٍ لاستثمار رأس المال الأجنبي، وسيطر الأوروبيون على التجارة الداخلية.

- نتج عن هذه التنظيمات، أن تم تقوية وتنظيم مؤسسات الطوائف التي أصبحت محاضن تتحرك فيها الأقليات العرقية والدينية لتنمية ذاتها، بتكوين وعي وهوية مستقلة عن الدولة، ثم تطالب بتحقيق الانفصال عنها. فكل ملة تسعى للتحويل إلى أمة، وتمثل خصوصيتها الثقافية والدينية أداة أيديولوجية، لتبرير حصولها على مكاسب سياسية، تخدم مشروعها الفئوي الخاص. أي أن التنوع والتعدد على المستوى الاجتماعي والثقافي الذي ميّز الدولة العثمانية على مدار التاريخ، تحول بفعل التدخل الأوروبي إلى تعدد على المستوى السياسي، ليكون أساساً لبرنامج انفصالي، يهدد وحدة الدولة والمجتمع.

بناء على هذا شهد القرن التاسع عشر ظاهرة تمرد القوميات والأقليات ضد الدولة العثمانية، والرغبة في الانفصال عنها، وكان للدول الأوروبية دورها في إثارة هذه الأقليات، وغير المسلمين في البلقان والقوقاز. وقد لعبت روسيا الدور الرئيس في إثارة هذه الأقليات. فقد كانت سياسة روسيا منذ القرن السابع عشر تسيير في اتجاه التوسع على حساب الدولة العثمانية، والبحث عن سبيل للوصول إلى البحر المتوسط، والطريق إلى هذه المياه الدافئة لا بد أن يكون من خلال الأراضي العثمانية، لذا ضغطت روسيا على الدولة العثمانية من خلال منطقتي البلقان،

والقوقاز، وعملت على تقويض القوة العثمانية من الداخل بإثارة الطموحات القومية لدى رعايا الدولة العثمانية من غير المسلمين، واليونانيين والسلاف في البلقان، والأرمن في الأناضول.

اشتعلت الثورة في البلقان ضد الحكم العثماني سنة ١٨٧٥. وأصر البلغار على الانفصال تحت حكم أمير مسيحي، أو أن تحتل بلادهم قوات أجنبية إلى أن يتم حل مشكلاتهم. وتفاقت هذه الثورة، وتدخلت روسيا لحماية سلاف البلقان.

كما كان سوء الأحوال الاقتصادية في الداخل بسبب الإسراف، الذي نتج عن سعي الدولة لاكتساب مظاهر المدنية الأوروبية، ووقوع الاقتصاد العثماني في قبضة صندوق الدين الأوروبي، سبباً في ظهور حالة من السخط العام، وبناء عليه قام بعض قادة الجيش، ورجال الدولة، بنخلع السلطان عبد العزيز محمدين إياه تبعات ما حدث، ثم مراد الخامس، وتولية السلطان عبد الحميد الثاني بشرط إعلان الدستور العثماني الذي أعده الصدر الأعظم مدحت باشا.

### ما أضافته التنظيمات إلى الثقافة العثمانية

- إنشاء عدد كبير من الصحف والمجلات، التي لعبت دورها في تهيئة الأفكار بين المثقفين، للمطالبة بالدستور.

- حركة ترجمة نشيطة عن اللغات الأوروبية، فتحت أذهان المثقفين العثمانيين لنظم الحكم الأوروبية.
- ظهور حركة أدبية قوية، تستفيد من فنون الأدب الغربي وتقلدها، وتناقش القضايا السياسية بفكر أوروبي.
- تجديد الفكر... بفعل التعرف على الفكر الغربي المادي، واتجاه التحديث الذي اعتمد على حرية الفكر، ظهرت في الشعر الإرهاسات الأولى لفكر الإلحاد، وإنكار الدين، عن طريق توفيق فكرت أحد أهم الشعراء الذين أثروا في التكوين الفكري والثقافي في أتاتورك مؤسس الجمهورية التركية، وأيضاً ضيا كوك ألب وعبد الله جودت، وثلاثتهم رسموا الخطوط الأساسية للإصلاح الذي أمن به أتاتورك، وجعله إطاراً لتحديث تركيا في القرن العشرين.

## تجديد الفكر السياسي

### الحركة الدستورية

رأى دعاة التغريب في الدولة العثمانية، أن الشوط الذي قطعتة الدولة في طريق التحديث غير كاف لتحقيق الدولة الحديثة، وبدأت النخبة منهم في المطالبة بحكومة دستورية، وبرلمان على النسق الأوروبي، وفي المقابل، كان دعاة الحفاظ على الهوية العثمانية يرون، أنه من الخطأ الشديد، أن يعمل العثمانيون

على تطبيق نظام الحكم الدستوري الأوروبي وذلك لأن مثل هذا النظام قام على مجموعة من الأسس تختلف تماماً عن الأسس التي قامت عليها الدولة العثمانية، وهي دولة يجمعها رباط الدين وليس الجنس أو اللغة. لهذا تألف في فترة التنظيمات، حزب ينادي بأن سياسة التغريب هذه خطر على الدولة، وأن الوظيفة الأساسية للعلماء والوزراء، هي وظيفة المجالس البرلمانية الموجودة في الحكومات الأوروبية الدستورية، بل إن وظيفة وصلاحيات العلماء والوزراء، تتفوق على هذه المجالس البرلمانية. ومع هذا تكونت نخبة من الأدباء والساسة، للمطالبة بإعلان الدستور، وتأليف برلمان لينتقل حكم الدولة إلى يد نواب الشعب ورئيس الوزراء فيها على غرار النظم الأوروبية، بديلاً عن نظام الشورى، وقد لعب الأدباء الدور الكبير في الترويج لهذه الأفكار.

بعد مرحلة مطالبة الساسة بتحديث مؤسسات الدولة على النسق الغربي، انتقلت المطالبة إلى المثقفين واتخذت بعداً جديداً، إذ لم تقف المطالبة عند حد المساواة والإخاء والحرية، بل تبلورت أفكارهم حول فكرة المطالبة بالدستور، وتحولت المطالبة من الأدباء إلى الساسة، أي أن فكرة الدستور بدأت بالأدب، ثم انتقلت إلى السياسة، وأصبح الأدباء دعاة لأهداف سياسية.

ومع بداية التنظيمات، عاد إلى إستانبول الطلاب الذين ابتعثوا إلى أوروبا، بزادهم الثقافي والفكري، ليحدثوا تحولاً ثقافياً في الدولة العثمانية، وبدأت حركة ترجمة إلى التركية من اللغة الفرنسية خاصة في مجالات الأدب. كما أنشئت

إدارة الترجمة لتدريس اللغات الأجنبية، وظهر تأثير هذه الإجراءات على الأدباء والرواد الذين تأثروا بالأدب الفرنسي.

ولو أمعنا النظر في أدب فترة التنظيمات، لوجدناه يشبه ما كتبه المفكرون الفرنسيون في القرن الثامن عشر الذي مهد لقيام الثورة الفرنسية سنة ١٨٧٩م، وتكوين الدولة العلمانية. ونجد أن ذلك الجيل من الأدباء الذي تلقى تعليمه في المدارس التي أنشئت على النمط الحديث، سرى بينه فكر التجديد، فأخذوا من خلال أدبهم في طرح أفكار جديدة على الفكر العثماني مثل الوطنية، والدستور. تلك الأفكار التي اكتسبت قوتها السياسية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ويمكننا أن نقول: إن هذه الأفكار انطلقت من ميدان الأدب، ثم انتقلت إلى السياسة.

### ومن هؤلاء الأدباء

١- إبراهيم شناسي: (١٢٤٢- ١٢٨٨هـ / ١٨٢٦- ١٨٧١م) ولد بإستانبول، ودرس اللغة الفرنسية. وهو صحفي وأديب. ذهب بأمر من السلطان «عبد المجيد» إلى باريس عام ١٨٤٩م، لتلقي العلم وعاد بعد أربعة أعوام. اشتغل بالصحافة، وترجم بعض أعمال «لامارتين Lamartine»، «ولافونتين Lafontaine». كان لشناسي تأثيره الواضح على الشباب، الذي التف حوله. كما استخدم في كتابته ألفاظاً جديدة مثل «شاعر الوطن»، «الغيرة الوطنية»، «وشرف الأمة»، وكل هذه التعبيرات كانت تشير إلى أن فكراً جديداً بدأ في الظهور، وقد استخدم

«شناسي» أيضاً لفظ «مشروط» بمعنى «مقيد بدستور»، وتحدث عن الدولة التي يحكمها الدستور، وكل هذه الأفكار عن الدستور والوطن والجمهورية جاءت من تأثير الفترة التي أقامها في باريس، وما اطلع عليه هناك من مبادئ الحرية والإخاء والمساواة التي نادى بها الثورة الفرنسية، وأثرت على تفكيره وكتاباتة. وكان شناسي أحد المتصدرين للحركة الثقافية في فترة التنظيمات، شديد الإعجاب بفلسفة التنوير، ونادراً ما يتخذ الإسلام مرجعاً له.

٢- ضيا باشا: (١٢٤١-١٢٩٨هـ / ١٨٢٥-١٨٨٠م)، ولد في إستانبول، درس الفرنسية، وتأثر «بجان جاك رسو» وترجم له، وترجم لموليير. وكان ضمن من انضموا لجماعة «تركيا الفتاة» المعارضة، وهرب إلى فرنسا، وأصدر جريدتي «المخبر والحرية»، ويعتبر ضمن أول من أدخلوا المفاهيم الأوروبية، وفكرة الديموقراطية إلى الدولة العثمانية، وطالب بالدستور، وتكوين البرلمان، واشترك في اللجنة التي قامت بوضع الدستور في عهد السلطان «عبد الحميد الثاني».

٣- نامق كمال: (١٢٥٦-١٣٠٦هـ / ١٨٤٠-١٨٨٨م)، أحد رواد أدب التنظيمات، درس الفرنسية، وانضم إلى جماعة «تركيا الفتاة»، وأصدر مع «ضيا باشا» جريدة «حرية» بمعنى «الحرية». عرف بأشعاره الوطنية، كتب مسرحية «الوطن أو سلستره»، وتعتبر أول مسرحية في الأدب التركي. كتب أيضاً مقالات جديدة في موضوعها مثل حب الوطن، والحرية، والدستور، وفتحيا «تركيا الفتاة»،

هرب «نامق كمال» إلى باريس، وهناك تعرف بشناسي الذي مد له يد العون. ويعتبر «نامق كمال» أول من أدخل مفهوم القومية في الأدب التركي العثماني.

### أشهر رموز الحركة الدستورية من السياسيين

مدحت باشا: (١٨٢٢ - ١٨٨٥)

أحد أعضاء جماعة «تركيا الفتاة» التي قامت بمعارضة رجال التنظيمات وتبنت أفكار التغيير والمطالبة بالدستور. تولى منصب الصدر الأعظم أي رئيس الوزراء مرتين، المرة الأولى سنة ١٨٧٢م في عهد السلطان «عبد العزيز»، والأخرى سنة ١٨٧٦م في عهد السلطان «عبد الحميد الثاني». ويعتبر مدحت باشا رائد الحركة الدستورية في الدولة العثمانية حتى عرف باسم «أبو الدستور»، وهو ممن أيدوا فكرة تجديد نظام الحكم في الدولة العثمانية على غرار الدول الأوروبية أي من خلال البرلمان، كما كان معجبًا بإنجلترا وبالنظام الديمقراطي الإنجليزي، وكان يتصور أن الدولة العثمانية يمكنها تفادي كل نقص ألم بها، إذا طبقت النظام الإنجليزي.

اشترك في خلع السلطان «عبد العزيز»، ثم قام بكتابة القانون الأساسي أي الدستور، الذي أعلنه السلطان «عبد الحميد» سنة ١٨٧٦م.

## العهد الدستوري في الدولة العثمانية

تم إعلان أول دستور عثماني في ٢٣ ديسمبر ١٨٧٦م، في عهد السلطان عبد الحميد، عقب توليه الحكم مباشرة، بغية تهدئة الأوضاع الداخلية والخارجية، وأهم ما نص عليه هذا الدستور هو:

- بقاء الإسلام ديناً رسمياً للدولة.
- تساوي جميع رعايا الدولة (العثمانيين) أمام القانون.
- منح جميع العثمانيين الحقوق نفسها مع إلزامهم الواجبات نفسها من دون تمييز.
- وتم تكوين أول برلمان من مجلسين هما:
- مجلس المبعوثين المنتخب.
- مجلس الأعيان المعين من قبل السلطان.

فهذا الوضع الداخلي بإعلان الدستور، على عكس الوضع الخارجي؛ إذ أعلنت روسيا الحرب على الدولة العثمانية في إبريل ١٨٧٧م بعدما رفض السلطان عبد الحميد الثاني قرارات مؤتمر الأستانة الذي عقدته الدول الكبرى، لحسم الوضع في البلقان والرامي إلى إعادة تقسيم ولايات بلغاريا والبوسنة والصرب.

على أثر هذا تدخلت بريطانيا إلى جانب الدولة العثمانية ضد روسيا ورومانيا، وذلك من منطلق التنافس الدولي على اقتسام أراضي الدولة العثمانية وخشية بريطانيا من سيطرة روسيا على الأراضي العثمانية، ومضيقيّ البسفور والدردينيل. وبعد نشوب الحرب في إبريل ١٨٧٧م، أعلن السلطان عبد الحميد في العام التالي حل البرلمان وتعليق العمل بالدستور.

كانت المشكلات الأساسية التي شغلت العثمانيين في زمن السلطان عبد الحميد الثاني تعبر عن حالة الازدواجية التي تعيشها الدولة منذ عهد التنظيمات، وتدور حول عدة نقاط أهمها:

- العلاقة بالغرب.
- نظام الحكم.
- منطلق التغيير، من المجتمع أم من النخبة السياسية.
- عدم التوافق بين النظام السياسي الذي تهدف إليه النخبة، والنظام الاجتماعي.
- هل ما تحتاجه الدولة العثمانية من الغرب هو الجانب المادي للمدنية الأوروبية، أم الجانب المعنوي لها.

## مفهوم السلطان عبد الحميد الثاني للإصلاح

كان للأوضاع السياسية داخليًا وخارجيًا، دورها في رسم سياسة السلطان عبد الحميد، ورؤيته لأولويات الإصلاح. نتيجة لهذا كانت أهم القضايا التي تشغل السلطان عبد الحميد الثاني هي كيفية الحفاظ على الدولة العثمانية وحمايتها من الأطماع الأوروبية في المقام الأول، ومع هذا لم يكن معاديًا لأي إصلاح لا يهدد وحدة الدولة العثمانية وبقائها، وكانت رؤيته لهذا الإصلاح تتمثل في :

- أن للشرق حضارته الإسلامية الخاصة، لذا فهو لا يريد من الغرب الحضارة، إنما يريد ما يهم فقط من العلوم الحديثة. ولا يتم ذلك دفعة واحدة وإنما بالتدريج.
- أن الإسلام ليس ضد التقدم، لكن التقدم والإصلاح يجب أن يأتي طبيعيًا من الداخل وحسب الحاجة إليه، ولا يمكن أن ينجح إذا كان على شكل تطعيم من الخارج.

لهذا اهتم السلطان عبد الحميد بتحقيق نهضة علمية تعتمد على ترقية العلوم والفنون، واستكمال البنى الأساسية للدولة وتحديثها، لتحقيق نهضة حقيقية تمكن الدولة من ولوج عالم التمدن، وليس نهضة قائمة على استيراد أفكار لا تتناسب مع بناء الدولة الثقافي والحضاري. فأنشأ كليات للعلوم والآداب

والحقوق والعلوم السياسية، وأكاديمية للفنون الجميلة، وعددًا كبيرًا من المدارس العليا والمتوسطة في جميع أنحاء الدولة ومدارس متخصصة للصناعة والتجارة والزراعة والبيطرة والتعدين، وأوفد البعثات العلمية إلى كل من فرنسا وألمانيا.

كما اهتم بالبنية الأساسية للدولة، فمد خطوط البرق والهاتف وأنشأ إدارة للبريد ومد خطوط السكك الحديدية وأدخل الترام وأنشأ مؤسسة حديثة للمياه وغرفًا للصناعة والزراعة، واهتم بتعزيز المواقع العسكرية المهمة.

وفى إطار الحفاظ على الدولة وحمايتها من الأطماع الأوروبية، طرح السلطان عبد الحميد فكرة الجامعة الإسلامية لتقوية الوحدة المعنوية بين مسلمي الدولة العثمانية ومقاومة فكرة القومية التي لقيت رواجًا بين بعض مثقفي تلك الفترة سواء من الأتراك أو العرب على حد سواء.

### دعاة التغريب

#### عبد الله جودت

يأتي عبد الله جودت على رأس دعاة التغريب في مطلع القرن العشرين. وهو أحد مؤسسي جماعة تركيا الفتاة الثورية التي قامت بخلع السلطان عبد الحميد الثاني سنة ١٩٠٩، وأدارت دفة الحكم في الدولة العثمانية منذ ذلك التاريخ

حتى هزيمة الدولة في الحرب العالمية الأولى. اشتغل عبد الله جودت بالصحافة فأصدر مجلة اجتهاد ونشر فيها آراءه. كان يرى أن التغريب ضرورة مطلقة بالنسبة للدولة العثمانية، فكتب: «ليست هناك حضارة غير الحضارة الأوروبية، ولا بد من الأخذ منها بخيرها وشرها»، ويرى أن التغريب هو مسألة تغيير للذهنية، وأن القيم التقليدية (يقصد الإسلامية) هي التي تعيق ذلك. وكان لمجلة اجتهاد برنامج كامل للتغريب ينطلق من الدفاع عن حقوق المرأة وصولاً إلى تبني الدعوة إلى تبديل الأبجدية العربية التي تكتب بها اللغة التركية إلى الأبجدية اللاتينية، وهو الاقتراح الذي نفذه أتاتورك فيما بعد لتغيير الذهنية الذي أشار إليه عبد الله جودت، مروراً بتحديث الأسرة والعلمنة. وكان أصحاب هذا الاتجاه يؤمنون أن التعليم وتثقيف الشعب هما الركيزتان الأساسيتان لتحقيق ما يهدفون إليه، ويدعون إلى تحديد الزوجات بزوجة واحدة، وإقامة المحاكم المدنية بدلاً عن المحاكم الشرعية، والقضاء على الفكر الصوفي لتغيير ثقافة المجتمع التركي.

### التيار الإسلامي

سعيد حليم باشا: (١٨٦٣-١٩٢١م)

يعتبر سعيد حليم باشا، أحد ممثلي تيار الوسطية الإسلامية، والاعتدال والواقعية في مطلع القرن العشرين. وهو أقرب في منهجه الإصلاحية من منهج

الإمام محمد عبده، ذلك المنهج الذي يرى أن إصلاح المجتمع تعليمياً، وتربوياً، وأخلاقياً، وصحياً، واقتصادياً، هو القاعدة للإصلاح السياسي.

فهو ضد التغيير القسري الذي يحدث طفرة، وتفرضه النخبة السياسية على المجتمع، إنما يرى أن التغيير يأتي بالتدرج بوصفه نتيجة طبيعية للارتقاء الفكري والمعنوي.

وكان فكر الإصلاح عند سعيد حليم باشا يقوم على:

- ضرورة إصلاح التعليم وتطويره لمواكبة العصر والأخذ بيد الأمة للنهضة والرقى.
- الابتعاد عن تقليد الغرب.
- العمل على تقوية الوحدة العثمانية<sup>(١)</sup>.
- رفض فكرة القومية؛ ذلك لأن الدولة العثمانية لا تتمتع بوحدة الجنس أو اللغة أو حتى وحدة التقاليد. ولهذا فإن فكرة القومية التي ظهرت في الدولة الأوروبية، لا تصلح أساساً لإعادة تنظيم الدولة العثمانية وإصلاحها، فالدولة العثمانية لا يجمعها إلا الوحدة الإسلامية، وهذا الشعور وحده هو القادر على جمع كل مسلمي العالم في وحدة واحدة.

(١) سعيد حليم باشا، بحرانلرمز، إستانبول، ١٣٣٥، ص ٢٢.

كان سعيد حليم ضد فكرة التغيير بدعوى الإصلاح وينتقد دعاة التغيير فيقول: «في البلاد الأخرى عندما يستشعرون الحاجة إلى تدارك خطأ أو نقص ما، يهتمون بعمل ما يلزم لإصلاح هذا الخطأ واستكمال ذلك النقص، أما ساداتنا الإصلاحيون، فأياً شيء يستوجب الإصلاح، يسارعون إلى الإطاحة به من دون تردد، ليحل شيء آخر محله. فالسادة الإصلاحيون عندنا يرون أن الإصلاح هو ترك ما هو موجود، وتغييره بل وهدمه».

«إن ما نحتاجه هو الإصلاح وليس التغيير، فالسير في طريق التغيير يحرم الناس من تجاربهم ومعارفهم التي اكتسبوها على مر السنين، وتجربة شيء جديد بالمرّة، فيهدرون الوقت في الظن والتردد والوقوع في أخطاء جديدة».

كان لسعيد حليم باشا آراؤه في الإصلاح السياسي والاجتماعي وهي تتلخص في قوله:

«إن كل نظمنا الفكرية والسياسية والاجتماعية مستمدة من ديننا الإسلامي، ولا يمكن الانفصال عنه، كما أن أعرافنا وتقاليدينا هي ركن معنوي لنا، تفوق قيمته قيمة الوطن المادي، وليس الإسلام هو سبب تأخرنا، وإنما بعدنا عنه هو سبب ذلك في رأي عقلاء الأمة».

## دعاة القومية

وهذا التيار القومي نظر إلى التجديد نظرة مختلفة تقوم على الوحدة الثقافية، وعبر عن نفسه في بادئ الأمر عن طريق الأدب والتاريخ، وحمل في بدايته مفهوماً ثقافياً بحثاً قبل أن يصبح مفهوماً سياسياً، إذ عبر القوميون عن اتجاههم من منظور سيطرة العنصر التركي على الإدارة ومركزية الحكم، وهو ما أثار غير الأتراك في الدولة، وطور شعورهم القومي. وبالتالي بدأ الفكر القومي يبدو معارضاً لفكرة الوحدة الإسلامية التي قامت عليها الدولة العثمانية، لفكرة الوحدة العثمانية التي طرحتها فترة التنظيمات.

ويأتي على رأس دعاة هذا التيار القومي:

أحمد وفيق باشا (١٨٢٣ - ١٨٩١م)

هو أحد الأدباء، ورجال الدولة في فترة التنظيمات، وله مكانته في تاريخ الثقافة التركية، والأدب التركي، ومن كبار مؤسسي الفكر القومي في الدولة العثمانية، وأراد أن يجعل الثقافة التركية بديلاً عن الثقافة العثمانية وأن يلفت نظر الأتراك إلى امتدادهم العرقي إلى خارج حدود الأناضول في آسيا الوسطى. ورغم تبنيه للفكرة القومية من الوجهة الثقافية، كان ضد فكرة الإصلاح على النسق الأوروبي، إنما كان يؤمن أن الدولة العثمانية يمكنها أن تنهض بصورة

أقوى، إذا تمت هذه الإصلاحات في نطاق الدين الإسلامي، أكثر من نهضتها على أساس الإصلاحات المأخوذة من الغرب. كما كان يرفض مظاهر التغريب، التي انعكست على المجتمع العثماني، مثل خروج المرأة للعمل، وارتدائها الزي الأوروبي، ومع هذا لم يكن يعارض في أمر تعليمها<sup>(١)</sup>.

### سيطرة دعاة التغريب على الحكم

استطاعت المعارضة في فترة حكم السلطان عبد الحميد الثاني، المتمثلة في جمعية الاتحاد والترقي، أن تمسك بدفة الحكم في ١٩٠٨م، بإعادة العمل بالدستور العثماني، ثم تمكنت في العام التالي من القيام بانقلاب عسكري، وخلعت السلطان عبد الحميد من الحكم، وبدأت في تنفيذ برنامجها الحداثي الذي ارتكز على :

- إقامة النظام الدستوري بدلاً من نظام الشورى.
  - التحول من نظام الوحدة العثمانية التي أتت بها التنظيمات إلى نظام القومية التركية الطورانية.
  - فصل الدين عن الدولة.
- واستمر رجال الاتحاد والترقي في الحكم حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، ثم هربوا إلى خارج الدولة بعد هزيمتها في الحرب، واحتلال أراضيها من جانب الحلفاء.

(1) Henry F. Woods. Türkiye Anılatı (Osmanlı Bahriyesinde 40 yıl 1869: 1909), Ceviren· Fahri Cöker, İstanbul, 1976, sh. 172, 173.

## التجديد في القرن العشرين

## الظروف التاريخية للانقلاب العلماني في تركيا

ظهر أتاتورك في ظروف سياسية وتاريخية صعبة بالنسبة للدولة العثمانية؛ إذ خرجت الدولة من الحرب العالمية الأولى مهزومة، واحتل الحلفاء واليونانيون أراضيها لأول مرة في تاريخها، وفقدت كل ولاياتها.

التف الشعب التركي حول أتاتورك القائد العسكري المشهور آنذاك، والذي قاد حركات المقاومة الشعبية ضد الاحتلال بتفويض من السلطان العثماني محمد وحيد الدين، حتى استطاع طرد المحتلين وذلك فيما عرف تاريخياً باسم حرب الاستقلال، وبعدها أصبح أتاتورك زعيماً لتركيا.

وفي أول نوفمبر ١٩٢٢م، ألغى أتاتورك السلطنة العثمانية، ثم ألغى الخلافة الإسلامية في العام التالي وأعلن في ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣ قيام الجمهورية التركية. وقد تكونت هذه الجمهورية بوصفها دولة جديدة حديثة لا تنتمي في أي من خصائصها إلى العهد العثماني\*).

(\* المحرر: تجدر الإشارة إلى أن إلغاء الخلافة الإسلامية كان نتيجة إملاءات من القوى الغربية المنتصرة في الحرب العالمية الأولى على الدولة العثمانية، والتي اشترطت في مؤتمر لوزان (يوليو ١٩٢٣) على لسان وزير خارجية بريطانيا كرزون Curzon ٤ شروط للاعتراف باستقلال تركيا، هي: ١- إلغاء الخلافة الإسلامية. ٢- إعلان علمانية الدولة. ٣- طرد الخليفة وقطع الصلة بالعالم الإسلامي. ٤- مصادرة أملاك وأموال بني عثمان. ومن ثم فإن تبني النظام العلماني لم يكن اختياراً من الشعب التركي المسلم، ولكنه كان مفروضاً من الغرب المنتصر على المهزوم في الحرب.

وقد قام فكر الحداثة عند أتاتورك على :

### حرية الوجدان

كان أتاتورك يعتقد «أن حرية الوجدان يجب ألا يكون لها حدود، فلا يُسأل الفرد لماذا آمن بهذا ولم يؤمن بذلك، ولماذا يعبد هذا ولا يعبد ذلك، وليست هناك قوة تجبر إنساناً على هذا ولا تملك أي دولة قوة أو سلطة هذا الحق».

لهذا اهتم أتاتورك بتفعيل دور المجتمع، حتى تحل إرادة المجتمع محل إرادة الله؛ لاعتقاده أن المجتمع هو القادر على تلبية احتياجات الإنسان كلها، وإعطاء المجتمع الحرية في اتخاذ القرارات التي تناسبه من أجل التطور بعيداً عن أي قيود. فكان يقول إن «المجتمع هو الكفيل بتلبية احتياجات الأفراد في الدول التي تنشأ الرقي».

ورغم اعتقاد أتاتورك في عدم جدوى الدين للدولة، وحمية تجاوزه لتحقيق الدولة الحديثة، فقد نص أول دستور للجمهورية التركية الصادر عام ١٣٤٣هـ - ١٩٢٤م على: أن دين الدولة هو الإسلام. وذلك بغية طمأنة مشاعر الأتراك على دولتهم الجديدة، ورغم هذا النص نرى أن مجمل القوانين التي وضعت في تلك الفترة كانت كلها قوانين بعيدة عن ضوابط الدين.

## تفعيل سلطة الشعب

بذل أتاتورك كل الجهد، حتى استطاع أن يزيل من طريقه كل المعوقات، وأن يحقق «تأسيس دولة تركية جديدة مستقلة استقلالاً تاماً بلا قيد أو شرط، وتستند إلى سلطة الشعب».

وفي سبيل تكوين الحياة السياسية الجديدة، قرر أتاتورك تكوين حزب سياسي هو حزب الشعب الجمهوري. وكان يرى أن برنامج الحزب يجب أن يكون دستور حياة الشعب التركي. هدف هذا البرنامج هو:

«توطيد حكم الشعب وممارسة الشعب لهذا الحكم بنفسه، وترقية تركيا حتى تصبح دولة عصرية وجعل القانون هو الحاكم المطلق» فهو حسب قوله برنامج واقعي وليس برنامجاً غيبياً. وقد عبر برنامج حزب الشعب عن عقيدة أتاتورك وفلسفته للدولة التركية الجديدة التي أقامها.

## ترسيخ مفهوم أتاتورك للقومية

قامت الجمهورية التركية بوصفها دولة قومية كل من يسكنها يحمل صفة تركي بغض النظر عن انتمائه العرقي سواء كان كردياً، أو عربياً، أو تركياً. واعتبرت أن تركيا هي الأرض التي دافع عنها الأتراك في حرب الاستقلال،

وأن اللغة الوحيدة المسموح باستعمالها أو التعليم بها أو التحدث بها هي اللغة التركية.

وفي هذا الإطار، تمت إعادة كتابة التاريخ التركي من منظور قومي، وتنقية اللغة من الكلمات غير التركية أي العربية، والفارسية، التي ظلت لقرون طويلة جزءاً من نسيج اللغة التركية.

### تحقيق سيطرة الدولة

وتتحقق سيطرة الدولة كما وصفها أتاتورك عن طريق «بسط يد الحكومة فيما يلزم اتخاذه لتحقيق الاستقلال الاقتصادي ورفع مستوى المعيشة، وتدخل الدولة في كل الشؤون الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من أجل تحقيق التنمية للمجتمع التركي».

### تبني فكرة التمدن الأوروبي

كان أتاتورك من المعجبين والمؤمنين بأفكار المفكر القومي التركي (ضياء كوك ألب) الذي يعد المنظر الأهم للفكر القومي التركي، وهو يدعو بوضوح إلى انتزاع الأتراك من حضارة الشرق الأوسط، وإدخالهم في مدار المدنية الأوروبية. واستدعى هذا عدداً من القرارات والقوانين تتعلق بالثقافة والمجتمع.

## قرارات أتاتورك لتنفيذ الحداثة

إن تحقيق الحداثة التي ينشدها أتاتورك كان يتطلب إعادة البناء القانوني لكل مؤسسات الدولة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لتتلاءم مع فلسفته وفكره، واتبع في هذا سياسة تعتمد على تخفيف المنابع، والتغيرات الجذرية لكن على مراحل وخطوات وفق برنامج موضوع مسبقاً. وأفضل تعريف لبرنامج الحداثة الأتاتوركي هو ما قاله الفرنسي بول جانتيرون:

«إن ما حدث في تركيا من ١٩٢٢م إلى ١٩٢٨م شيء لا نظير له في أي مكان من العالم، وإذا جاز لنا التعبير، فإننا نقول إنها أمة غيرت جلدها كله».

كان أتاتورك يرمي إلى وضع برنامجه لتكون تركيا الحديثة موضع التنفيذ على خطوات، وأول خطوة خرجت إلى حيز التنفيذ من هذا البرنامج هو:

- إلغاء الخلافة الإسلامية في (رجب ١٣٤٣هـ) ٣ مارس ١٩٢٤، بعد أن شن عليها هجوماً عنيفاً ووصفها أنها «كانت عبئاً على الأترك».

- فصل الدين عن الدولة وذلك عن طريق عدد من الخطوات هي:

١- توحيد التدريس لتقويض التعليم الديني بإغلاق كل مدرسة أو مؤسسة تقوم بتدريس العلوم الشرعية، وإخضاع كل التعليم للدولة.

- ٢- إلغاء المحاكم الشرعية.
- ٣- إلغاء الطرق والتكايا الصوفية في خطوة مهمة نحو العلمانية التي لم يكن قد صرح بها بعد حتى ذلك التاريخ. وكانت الطرق الصوفية لها دورها في الحياة الروحية للأتراك.
- ٤- إصدار قانون عرف باسم قانون القيافة أو الزي وبموجبه صارت القبعة غطاء الرأس الرسمي للأتراك جميعهم بما فيهم العلماء.

### إلغاء العمل بالتشريع الإسلامي

وأعقب أتاتورك هذا بعدد من القوانين مثل قانون التجارة، وقانون العقوبات، والقوانين الاقتصادية، وغيرت هذه المجموعة المتلاحقة من القوانين وجه الحياة الاجتماعية، والاقتصادية التركية لتتطابق مع نمط الحياة الأوروبية. وبهذه القوانين والإجراءات لم يبق للشرعية وجود حقيقي في الدولة، فالتعليم والدولة والحياة الاجتماعية والقوانين والذهنية كلها صارت علمانية، وبالتالي لم تعد هناك ضرورة للاحتفاظ بنص «الإسلام دين الدولة» في الدستور التركي.

وفي ٥ إبريل عام ١٩٢٨ رفع من الدستور النص على أن الإسلام دين الدولة، وترك الأمر بغير تحديد. وألغيت دروس الدين من المدارس لتدرس بدلاً منها مواد الأخلاق، في حين استمرت المدارس الأجنبية التي يديرها قساوسة وورهبان في تدريس دروسها الدينية.

- إصدار قانون استبدال الحروف اللاتينية بالحروف العربية أي كتابة اللغة التركية ذات الحروف العربية، بالحروف اللاتينية فيما عرف باسم الانقلاب الحرفي، ويعتبر هذا القانون ضربة قاصمة للثقافة العثمانية والثقافة الإسلامية في تركيا، وفك الارتباط بين الشعب التركي وتراثه الثقافي والفكري، وبموجب هذا القانون صار الشعب التركي غريباً عن تراثه الإسلامي ووجد الشعب التركي نفسه فجأة بكل طوائفه وعلمائه مطالباً بتعلم الكتابة من جديد.
- وفي عام ١٩٣٥م، صار يوم الأحد هو العطلة الأسبوعية للجمهورية التركية بدلاً من يوم الجمعة، وذلك بدعوى مسايرة النظام التجاري العالمي الذي يوقف معاملاته المالية والتجارية من ظهر السبت إلى صباح يوم الإثنين.
- وبعد أن قطع أتاتورك هذه الخطوات أعلن في ديسمبر ١٩٣٧ أي قبل وفاته بعام واحد، هوية الجمهورية التركية بالقانون رقم ٣١١٥، أن الجمهورية التركية دولة علمانية، وبهذا أصبح الانحراط الكامل في المجتمع الأوروبي سياسياً واقتصادياً وثقافياً واجتماعياً، هدفاً ثابتاً للسياسة في الجمهورية التركية.
- لكن علمانية أتاتورك اتخذت موقف العداء لكل ما يعبر عن انتماء ديني، حتى عرف تطبيقه للعلمانية باسم العلمانية الأتاتورية، وتعني العلمانية المعادية للدين. وكانت إعادة البناء القانوني للدولة التركية بمجموع القوانين التي أصدرها

من عام ١٣٤٢هـ - ١٩٢٣م إلى ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م تعبر عن التغيرات الانقلابية التي تتسم بالجذرية والحدة، وإعادة صياغة المجتمع والثقافة التركية لبناء الدولة الحديثة التي يتطلع إليها.

وفي إطار التحديث الثقافي تم تكوين مجمعين أحدهما مجمع التاريخ التركي لإعادة كتابة تاريخ الأتراك وفقاً لمستهدفات الثقافية للحركة الكمالية من منطلق قومي، والتأكيد على أن ارتباط تركيا بالشرق كان سبباً في تخلف الأتراك متجاهلاً ما حققه الأتراك من مظاهر حضارية وسياسية في العهد العثماني. والمجمع الآخر هو مجمع اللغة التركية لتنقية اللغة التركية من الألفاظ العربية والفارسية والبحث عن كلمات تركية بديلة.

وجدير بالذكر أن إجراءات أتاتورك الانقلابية للثقافة والمجتمع، كان يهدف منها إلى جعل بعض المظاهر الاجتماعية والثقافية التي كانت موجودة في المجتمع التركي قبل الجمهورية بصورة محدودة بين نفر من المثقفين، مظهرًا ثقافيًا عامًا لمجمل الشعب التركي، وتوفير مجموعة القوانين التي تمكنه من هذا، وذلك في خطوة لجعل تركيا دولة ذات مظهر حدائبي أوروبي.

أما على مستوى الحياة السياسية، فقد اتخذ أتاتورك نظام الحزب الواحد، وهو حزب الشعب الجمهوري الذي يرأسه هو ليمهد للحياة السياسية الشمولية التي تمكنه من تحقيق انقلاباته نحو العلمانية.

ويعيب المنهج الأتاتوركى للتحديث، أنه منهج انقلابي لم يضع في اعتباره المكونات الثقافية، والفكرية، والتاريخية للشعب التركي، وأن البرنامج الذي سعى لتطبيقه، مُستوحى برمته من التجارب الأوروبية، سواء على المستوى الاجتماعي، أو الثقافي، واستوحى من التجربة الشيوعية برنامجه الاقتصادي والسياسي.

### نتائج مشروع أتاتورك الثوري للحدثة

- كان إلغاء الخلافة الإسلامية، وانهيار الدولة العثمانية، ومن ثم قيام الجمهورية التركية، وإجراءات أتاتورك لبناء الدولة الحديثة التي يرمي إليها، كلها خطوات صادمة لغالبية الشعب التركي وفي مقدمته العلماء، والفقهاء. فمنهم من غادر تركيا، ومنهم من لقي حتفه بسبب معارضته لتلك الإجراءات، مثل الشيخ عاطف الإسكليبي (١٨٧٦ - ١٩٢٦م) الذي أعدمه أتاتورك بسبب رفضه لقانون القبعة، وكان قد كتب رسالة قبل إصدار القانون، قال فيها: إن القبعة من مظاهر الكفر، لأنها تحول بين المسلم وبين السجود لله، وهم بوصفهم من الأحناف، ينبغي عليهم تغطية الرأس في الصلاة، فكيف يتحقق السجود بالقبعة.

لكن أهم ما أنتجته هذه الإجراءات الكمالية، هو تبلور اتجاهين واضحين في الإصلاح في الجمهورية التركية، هما استمرار لتلك الازدواجية التي عاشتها تركيا في القرن التاسع عشر، وهما اتجاه المحافظة على الأصالة واتجاه التغريب. وإن

كان اتجاه التغريب قد حقق الانتصار عن طريق التغييرات الجذرية التي قام بها أتاتورك على المستوى الرسمي، فإن اتجاه المحافظين على الأصالة في تركيا تبلور في صورة الجماعات الإسلامية التي قامت ملء الفراغ الذي أحدثه إلغاء الخلافة الإسلامية وأوجدته إجراءات الحداثة الأتاتورية، والبحث عن رمز للوحدة تلتف حوله في صراعها مع الأتاتورية.

فقامت تلك الجماعات بمفهومها الصوفي المبني على عدم العنف، والعمل على المقاومة الهادئة، وأهم ما يعينها هو المحافظة على الإيمان في نفوس الناس، والمحافظة على التواصل مع تراثهم الإسلامي، فكانت الجماعات الإسلامية على اختلافها، وكلها جماعات ذات أنشطة اجتماعية وثقافية تعمل على حفظ الإيمان، وعدم الاستسلام للعلمانية الأتاتورية.

### التجديد بعد أتاتورك

احتل التجديد الاقتصادي مكانة مهمة في تركيا بعد أتاتورك، فقد شهدت عملية التجديد الاقتصادي تسارعاً هائلاً من منطلق أن تطبيق نمط اقتصادي جديد من شأنه إيجاد نمط اجتماعي جديد يناسبه. ففي سبيل إدماج المجتمع التركي في التغييرات الاجتماعية التي ترمي إليها تركيا، تم التوسع في نشر وسائل المواصلات والاتصال لفتح جميع مناطق البلاد أمام منجزات المدنية الحديثة، ونشر الصناعات التي أدت إلى تحول المجتمع الريفي في أبعاد مناطق تركيا إلى

مجتمع حضري صناعي، ذي أنماط استهلاكية غربية. كما هجر الريفيون قراهم إلى المراكز الحضرية بحثاً عن فرصة العمل. وكانت هذه التجديدات كلها تتم في إطار إحكام قبضة الدولة على مختلف مظاهر النشاط الاقتصادي.

وقد أدت الحرب العالمية الثانية، إلى حدوث أزمة اقتصادية كبيرة، دفعت الحكومة إلى البحث عن أساليب اقتصادية جديدة خاصة بعد أن ضاق المجتمع التركي من تدخل الدولة في كل كبيرة وصغيرة، وسيطرتها الكاملة على الاقتصاد التركي.

واتجهت الدولة على ضوء الوضع العالمي بعد الحرب العالمية الثانية إلى تخفيف سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج، واعتمدت سلسلة من الخطط التنموية الليبرالية والدولية بهدف الاندماج في المجتمع الأوروبي، وما يتطلبه هذا الاقتصاد ويؤدي إليه من تطورات سياسية ومجتمعية.

وكان رئيس الدولة آنذاك الرئيس عصمت إينونو رفيق أتاتورك، الشخصية الثانية في الدولة، وفي عهده حدثت مجموعة من الإجراءات المدعمة لمنهج أتاتورك في التجديد، وفصل الشعب عن ثقافته، فاستصدر قانوناً يقضي برفع الأذان باللغة التركية، وإجراءات أخرى تساعد تركيا على تحقيق التقارب مع أوروبا، فقام بإعطاء بعض الحريات السياسية والثقافية تحت ضغوط المجتمع الذي رفض شمولية النظام الأتاتوركي وتدخله في تفاصيل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية،

والمطالبة بحياة ديمقراطية، فضلاً عن أن رغبة تركيا في الانضمام والانخراط في المجتمع الأوروبي الغربي ما كان يسمح باستمرار هذا النظام الشمولي. وأهم هذه الإصلاحات التي أدخلت على النظام الأتاتوركي هي:

- التحول من نظام الحزب الواحد، إلى تعدد الأحزاب: حيث سمح بتكوين أحزاب سياسية.
  - السماح بحرية الصحافة.
  - السماح لطلاب الجامعات بممارسة الحقوق السياسية.
  - السماح لأساتذة الجامعات بحرية التعبير عن آرائهم بشكل أكبر من ذي قبل.
  - السماح بتعليم الدين في المدارس الابتدائية مادة اختيارية.
  - السماح بإنشاء نقابات عمالية تتبنى مطالب العمال الذين كانوا يرون بظروف معيشية واقتصادية سيئة بسبب ظروف الحرب العالمية الثانية، وسيطرة الدولة على الحياة الاقتصادية.
- وكانت أهم القضايا المثارة في تلك الفترة هي الوصول إلى تعريف موحد لمفهوم العلمانية ومحتواها، أو مفهوم علاقة الدولة بالدين لوضع إطار لإصلاحات الدولة في الفترة التالية؛ إذ فسرها العلمانيون بعدة طرق:

- فسرها الديمقراطيون بمفهوم الفصل بين الدين والدولة وليس العداء للدين .
  - وفسرها الجمهوريون بأنها الفصل بين الدين والدولة ومختلف جوانب الحياة الاجتماعية.
  - أما الإسلاميون منهم فقد رأوا أن الدين لا يمكن أن ينفصل عن واقع المجتمع التركي بطبيعة الإرث الثقافي والحضاري، وهو المرجع الواجب الرجوع إليه. وبالتالي طرحوا مفهومهم للعلمانية وهو:
- حرية التدين من دون تدخل الدولة في شئون المؤسسات الدينية، وأن يكون للمواطن حرية تكوين رؤيته وفكره لراقي العالم وفق ما يعتقد.
- ويشير هذا الاختلاف إلى الاتفاق على مبدأ العلمانية والاختلاف حول منهج التطبيق .
- ومن أهم الملاحظات في فترة محاولة تركيا الاندماج الكامل في المجتمع الأوروبي، ظهور الجيش على الساحة السياسية بوصفه الحامي للعلمانية والفكر الأتاتوركي. وبرز دوره هذا في الانقلابات العسكرية في أعوام ١٩٦٠، ١٩٧١، ١٩٨٠م، والانقلاب السلمي ضد حكومة نجم الدين أربكان ١٩٩٧، ضد كل ما يراه مساساً بالعلمانية. وهي إجراءات تبدو متناقضة مع الديمقراطية التي تسعى تركيا، أو تبدو كأنها تسعى للعمل بها آنذاك في الحياة السياسية من خلال تعدد الأحزاب، بجميع توجهاتها، اليسارية، والقومية، والإسلامية.

كذلك الاختلاف الواضح بين الأحزاب السياسية على تقدير مدى تدخل الدولة، وحجم سيطرتها على الحياة الاقتصادية الذي كان يتجاوزه اتجاهات ثلاث:

- حزب الشعب الجمهوري، وينادي بالاشتراكية، ويتجه إلى ضرورة سيطرة الدولة على الاقتصاد.
  - حزب العدالة، وينادي بال رأسمالية، ويتجه نحو اعتماد اقتصاد السوق.
  - حزب الحركة القومي، وينادي بدولة قومية، وينادي أيضاً بمشاركة قوية للدولة في الإسلام باعتباره الرابطة الأولى بين الأتراك.
- وفي المقابل كانت الأحزاب السياسية ذات الخلفية الإسلامية وأبرزها، حزب الرفاه وزعيمه نجم الدين أربكان، لها رؤيتها حول كيفية الإصلاح سواء الاقتصادي، أو السياسي، أو الاجتماعي، وتتبلور هذه الرؤية في الآتي:
- أن الإسلام هو الرابطة الأولى بين الأتراك.
  - رفض النظام المالي القائم على المعاملات الربوية والدعوة إلى الاقتصاد الإسلامي.
  - المحافظة على القيم الدينية بدلاً عن الحريات الغربية.

- رفض التغريب والدعوة إلى عودة تركيا إلى جذورها الإسلامية.
- الاتجاه نحو العالم الإسلامي المحيط الطبيعي لتركيا ومعارضة فكرة الاندماج في الغرب.

هذه الاختلافات انعكست بالضرورة على توجهات الإصلاح التي تبناها هذه الأحزاب، واتضح هذا جلياً في الحكومات الائتلافية المتعددة التي تكونت اعتباراً من عام ١٩٦١م لمدة أربعين سنة تخللها ثلاثة انقلابات عسكرية من أجل المحافظة على العلمانية ومبادئ أتاتورك، إلى أن تمكن حزب العدالة والتنمية من الانفراد بتشكيل الحكومة عام ٢٠٠٢ عقب أن بلغ الفساد الاقتصادي والأزمة المالية في تركيا حد الأزمة لتدخل تركيا مرحلة جديدة في الإصلاح.

### الإصلاح وفق معايير الاتحاد الأوروبي

يعتبر تطلع تركيا إلى الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي أحد المحركات الأساسية في دفع حركة الإصلاح في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بل يمكن القول إن هذه الرغبة شكلت الإطار الجديد للإصلاح في تركيا، والانتقال بتركيا إلى مرحلة ما بعد الأتاتورية.

فأوروبا لا تطلب من تركيا القيام بتغيرات اجتماعية وثقافية، إنها تطلب قبول شروط العضوية التي وُضعت في كوبنهاجن وهي سيادة القانون واحترام

حقوق الإنسان والاستقرار الاقتصادي، ويجب على تركيا إن أرادت أن تصبح عضواً أن تقبل عشرين ألف قانون أوروبي وتطبقها في مجتمعتها، وقد أنشأت تركيا إدارة مخصوصة لمتابعة هذه الإصلاحات للمواءمة مع متطلبات الاتحاد الأوروبي. وتعتبر مسألة الإصلاح الاقتصادي، والحد من هيمنة الجيش على الحياة السياسية، وملف حقوق الإنسان، على رأس القضايا التي ينبغي تسويتها قبل انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي.

### الإصلاح الاقتصادي

تحت ذريعة مكافحة التضخم المزمع الذي لازم الاقتصاد التركي، والذي يقترب من ١٠٠٪ كل عام وبلغ ذروته عام ٢٠٠١ م، تسلسل صندوق النقد الدولي ببرامجه ووصفاته إلى داخل بنيان الاقتصاد التركي الذي يعاني في الأساس من مجموعة من الأزمات والمشكلات، اعتباراً من خريف عام ١٩٩٧، بعد إسقاط حكومة نجم الدين أربكان التي حققت نجاحات اقتصادية متميزة، وافقت حكومة مسعود يلماز «زعيم حزب الوطن الأم» في نوفمبر من العام نفسه على شروط صندوق النقد الدولي لإصلاح الاقتصاد ومكافحة التضخم.

ففي عام ٢٠٠١ أشار صندوق النقد الدولي في معرض تشخيصه لنقاط ضعف الاقتصاد التركي إلى «ضرورة استقرار الإطار المؤسساتي التركي بصورة عامة، والاقتصادي بصورة خاصة» وفي الوقت نفسه، ربط مساعداته المالية لتركيا

بسلسلة من الشروط التي اضطرت حكومتها إلى القبول بها، مثل تحرير الاقتصاد من القيود القانونية، وخلق مناخ استثماري أفضل، علاوة على تسريع عملية خصصة الاقتصاد التركي.

وكانت تركيا من أولى دول الشرق الأوسط التي اتجهت إلى ما يعرف بالخصخصة، أي رفع سيطرة الدولة على الأنشطة الاقتصادية، وتبني سياسة السوق، وهو ما حقق تنمية اقتصادية ملموسة دفعت باقتصاد تركيا على مستوى متقدم للتنمية، كما تم تحسين موقف الليرة التركية في مواجهة العملات الأوروبية حتى أصبحت الليرة التركية تساوي أكثر من ٩٠ بالمائة أمام الدولار الأمريكي، كما نشطت حركة التجارة الخارجية، وخفض معدل البطالة عن طريق إصدار القوانين المتعلقة بالاستثمار، لإيجاد فرص عمل جديدة. وحقق الاقتصاد التركي في السنوات الأربعة الأخيرة مفاجأة كبيرة لم يتوقعها أحد، وخاصة بعد أن اعتبر المحللون الاقتصاديون ضعف الاقتصاد التركي العائق الأكبر أمام انضمامها إلى الاتحاد الأوروبي.

وحقق الاقتصاد التركي في السنوات الأربعة الأخيرة سلسلة من الإنجازات اللافتة للنظر والتي لم تكن في حسابان المحللين الاقتصاديين، حيث نجح في الخروج من عنق الزجاجة بعد الأزمة الاقتصادية التي عصفت به بداية الألفية الثانية. وفي هذا الإطار، تأتي عملية إعادة هيكلة بنيته التحتية، ورفع قدراته التنافسية على الصعيد الدولي، بالإضافة إلى نجاح الحكومة التركية في إصلاح

الموازنة العامة، والحفاظ على استقرارها من أجل إعادة كسب ثقة المستثمرين والمؤسسات الدولية في قوة وعافية الاقتصاد التركي.

### الإصلاح السياسي

من أهم المشكلات التي تعوق التقدم الديمقراطي في تركيا، هيمنة الجيش على الحياة السياسية التركية، وتدخله فيها بدعوى حماية العلمانية، وقد تمثل هذا التدخل في ثلاثة انقلابات قام بها الجيش في أعوام ١٩٦٠، ١٩٧١، ١٩٨٠م. وهذا التدخل من المؤسسة العسكرية، هو واحد من المعوقات التي تحول دون قيام حياة ديمقراطية كاملة في تركيا، وأحد المعوقات التي تحول دون انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي.

ويذكر أن مجلس الأمن القومي التركي الذي تم تكوينه بعد انقلاب ١٩٨٠م، ويضم كبار المسؤولين المدنيين والعسكريين في البلاد، هو الهيئة التي تسمح لقادة الجيش بممارسة نفوذهم الكبير في السياسة التركية، وكان في حقيقته حكومة ثانية وهي الحكومة الأقوى، التي تدير الشؤون السياسية التركية، وتضغط من أجل إصدار القوانين بالدرجة والمعايير التي تريدها، وتطيح بالحكومات المدنية. ويشكل العسكريون الأتراك الأغلبية في تشكيل هذا المجلس، ويقومون بمراقبة الدوائر الرسمية في الدولة، والمؤسسات الحكومية، والمنظمات الشعبية، في الوقت الذي لا تخضع فيه مصاريف المؤسسة العسكرية إلى أي مراقبة أو تفتيش.

وكان البرلمان التركي قد أقر سلسلة من الإصلاحات تهدف إلى الحد من تأثير الجيش التركي في الحياة السياسية، وهو مطلب أساسي للاتحاد الأوروبي من أجل تحديد موعد لبدء المفاوضات الرسمية لانضمام تركيا إليه.

وتم إصدار عدد من القوانين المهمة في إطار الإصلاحات السياسية للحد من سلطة الجيش التركي، وتأثيره على الحياة السياسية التركية. ففي ديسمبر ٢٠٠٣م صدق البرلمان التركي على مرسوم ينص على إلغاء السرية التي تحيط بنشاطات مجلس الأمن القومي التركي الذي يسيطر عليه الجيش، ويفتح هذا الطريق لشفافية أكبر في تركيا التي يدعوها الاتحاد الأوروبي إلى الحد من تدخل الجيش في الحياة السياسية، كما تم تقليص فرصة تدخل الجيش التركي في الحياة السياسية، وإصدار القوانين التي تدعم هذا التوجه، وكسر سيطرة العسكريين على مجلس الأمن القومي التركي. فقلّصت صلاحيات مجلس الأمن القومي التركي، وزيد عدد أعضائه المدنيين، وكانت الذروة في تعيين أول مدني أميناً عاماً لمجلس الأمن القومي التركي. وتوالت خطوات تغيير طبيعة دور المؤسسة العسكرية التركية وعلاقتها بالسياسة. كما ألغيت محاكم أمن الدولة التركية، وألغيت عضوية العسكر في الهيئة العليا للإذاعة والتلفزيون.

## إصلاح التعليم

اتخذت الجمهورية التركية منذ عهد أتاتورك من التعليم الأداة الأساسية لخلق نخبة علمانية يقع على عاتقها تحديث تركيا، ولذلك أخضعت الدولة التعليم القومي تحت سلطتها وبإشراف وزارة التعليم عام ١٩٢٦م. وسعت الدولة إلى تأسيس نظام تعليم علماني في مختلف أرجاء البلاد، ونزع الشرعية عن التعليم الديني، أي أنه تعليم خارج على القانون، وغير معترف به، ومن ثم كان إغلاق المدارس والكليات التي تدرس العلوم الشرعية. ولم يتغير الأمر بعد أتاتورك فقد منع عصمت إينونو عام ١٩٤٦م التعليم الديني، واعتبره من عوامل تأخر الأتراك لقرون طويلة، وأن الدولة تتطلع إلى التقدم والحداثة، ولا تريد العودة إلى ما كانت عليه أيام العثمانيين.

غير أنه في عام ١٩٤٧م في إطار مكافحة الشيوعية، أدركت الحكومة التركية أهمية الدين في هذا الصدد واتخذته وسيلة لمقاومة المد الشيوعي، فسمحت بتدريس المواد الدينية في مدارس خاصة، ثم وافقت على تدريس مواد دينية تحت رقابتها في المدارس الثانوية. وفي عام ١٩٤٩م وافقت على تأسيس كلية الإلهيات في أنقرة، وكانت أقرب إلى كليات اللاهوت التي تقوم بالتدريس الوضعي للأديان، والفلسفة، والمنطق.

وبوصول الحزب الديمقراطي إلى الحكم سنة ١٩٥٠م حدث تحول في التعليم الديني؛ إذ افتتحت مدارس الأئمة والخطباء في تركيا لتدريب أئمة المساجد وخطبائها، وقد لبّت هذه المدارس رغبة قطاع عريض من الشعب التركي. وكان الالتحاق بها يتم بعد إتمام المرحلة الإلزامية، وهي عبارة عن خمس سنوات، فيلتحق بها الطلاب بين سني الحادية عشرة والثانية عشرة من عمرهم، ويستمر التعليم بها في المرحلتين المتوسطة والثانوية. وفي عام ١٩٧٣م، أصبحت هذه المدارس تدرس التعليم العام إلى جانب التعليم الديني، كما سمحت الحكومة للبنات بالالتحاق بهذه المدارس، ويلتحقون بعدها بالجامعات.

وفي عام ١٩٩٧م، أصبح التعليم الإلزامي ثماني سنوات، أي المرحلتين الابتدائية والمتوسطة، بعدها يمكن الالتحاق بمدارس الأئمة والخطباء. وبدأت الجامعات والمدارس في تطبيق منع الطالبات من ارتداء الحجاب إذا أردن أن يلتحقن بالمدارس والجامعات الحكومية، وذلك حفاظاً على المظهر العصري والعلماني للدولة. وقد اعترضت بعض الأحزاب العلمانية على هذا مثل حزب الطريق القويم، فأدان تصرفات الحكومة، وقمعتها للحريات الشخصية. التعليم بالفعل مشكلة كبيرة في تركيا، ليس فقط لأن الاتحاد الأوروبي يطلب من تركيا أن تُدخل تغييراً في هذا المجال، فالإتحاد لديه تدخلات بسيطة في هذا الموضوع، وهذا ينطبق على كل أعضاء الإتحاد، فكل دولة حرة في سياستها التعليمية، ولكن المشكلة في تركيا أن لديها عدداً كبيراً من الطلاب يعرفون القراءة والكتابة، وكثيرين غيرهم لا يصلون إلى الجامعة نتيجة للقيود التي تتعلق بالزي.

## حقوق الأقليات

إن الأقليات العرقية والدينية التي تعيش في تركيا اليوم، كانت في السابق من رعايا الدولة العثمانية التي كانت تتمتع بالتنوع العرقي، والديني، والثقافي. ولم يكن للأقليات فيها مشكلة ثقافية تذكر، فقد منحت الدولة العثمانية هذه الأقليات الحرية الكاملة في العبادة، والتعليم وفق المناهج التي يرونها الأنفع والأصلح لهم، كذلك حرية تقاضي غير المسلمين فيما بينهم أمام قضاة منهم، وذلك فيما يتعلق بتعاملاتهم وأحوالهم الشخصية، ولزعمائهم الروحيين الكلمة الأولى في شؤون دينهم.

وعندما بدأت الدول الأوروبية الاستعمارية في ممارسة ضغوطها الداخلية والخارجية على الإدارة العثمانية مستغلة الوضع الاقتصادي المتعثر الذي ساقتها إليه النخبة التي قادت مرحلة التحديث والتنوير، قررت اختراق ذلك السلام الاجتماعي للدولة العثمانية بإثارة غير المسلمين، وهم أعراق وطوائف شتى، ليعلنوا رغبتهم في الخضوع لسلطة الدولة المباشرة من خلال نظام المواطنة.

ثم قامت الجمهورية التركية بوصفها دولة قومية وفق مفهوم أتاتورك بأنها الدولة ذات اللغة الموحدة، والثقافة الموحدة بين جميع أفرادها، فكلهم أتراك بنص الدستور مهما تباينت أعراقهم ولغاتهم. وهذا النموذج يفترض أن تنصهر جميع الثقافات والقوميات في ثقافة واحدة وقومية واحدة هي الثقافة والقومية

التركية، فتحظر على الأكراد التحدث باللغة الكردية أو التعلم بها، أو أن يكون لهم إنتاجهم الثقافي بغير اللغة التركية. وهذا الوضع كان من نتائج قيام الجمهورية التركية، وتسبب التمسك به إلى خلق ما يعرف باسم المشكلة الكردية. وهذه القيود التي وضعتها الأتاتورية، تعتبر أحد المعوقات التي تحول دون اندماج تركيا في الاتحاد الأوروبي الذي يُشدد على السماح بتنوع الثقافات، واللغات، واللهجات داخل الدولة الواحدة.

لهذا أجرت تركيا إصلاحات داخلية وقانونية في مجال حقوق الإنسان، واتخذت خطوة قوية في طريق منح الأكراد حقوقهم الثقافية، وحرية إنشاء قناة تليفزيونية كردية تعبر عن الأكراد، ورفع الحظر عن تكوين أحزاب كردية، والسماح لحزب سياسي كردي بخوض الانتخابات والمشاركة في البرلمان.

### الإصلاح القانوني

كما أقر البرلمان التركي قانوناً لإصلاح القانون الجنائي، وتطبيق العقوبات متجاوباً مع مطالب الاتحاد الأوروبي. وكان إصلاح القانون الجنائي أحد الشروط المسبقة التي فرضها الاتحاد الأوروبي على تركيا لفتح مفاوضات الانضمام إليه. وينص القانون على تأجيل عقوبات السجن التي تصدر بحق النساء الحوامل، أو اللواتي على وشك الوضع، وكذلك إمكانية إنهاء عقوبة بعض

السجناء في حال المرض، أو وفاة أو مرض أحد الأقرباء، أو السماح لهم بإنهاء دروسهم.

ويوضح أيضاً شروط تطبيق تخفيض عقوبات السجن، ويحدد الإحالة إلى السجن الانفرادي بمدة عشرين يوماً.

وينص الإصلاح القانوني أيضاً على إمكانية إصدار أحكام من قبل القضاة تقضي بالقيام بأعمال ذات منفعة عامة، أو تحديد نصف احتجاز لبعض المعتقلين، وكذلك بالنسبة للإقامة الجبرية للسجناء الذين تزيد أعمارهم عن ٥٧ سنة، وحكم عليهم بالسجن لمدة تقل عن السنوات الثلاث.

ومن أهم الإصلاحات القانونية التي تم إقرارها في تركيا، إلغاء عقوبة الإعدام على الجرائم كافة، مسابقة لمعايير الاتحاد الأوروبي.

### تحديث وضع المرأة التركية

في مطلع القرن العشرين كان وضع المرأة العثمانية في طريقه للتغير، ففي الفئات العليا من المجتمع، تتبنى أعداد متزايدة باطراد من النساء أساليب السلوك الغربي تحت تأثير الاطلاع على المجالات، أو محاكاة للنساء الأرمنيات واليونانيات، وبدأن في تعلم اللغة الفرنسية، وفي تأثيث منازلهن وفق النموذج الأوروبي، وفي تلقي دروس في العزف على البيانو، وفي ارتداء الملابس الغربية، والخروج بمفردهن إلى

الشارع. وكانت كتابات الكتاب العثمانيين المنتمين إلى حركة تركيا الفتاة يرون أن تحرر المرأة هو مفتاح تقدم الدولة العثمانية، وكانوا يتمنون أن تصير المرأة العثمانية متوافقة مع نموذج المرأة الغربية عن طريق تقدم التعليم.

وأتاح انقلاب الاتحاد والترقي عام ١٩٠٨م المناخ أمامهن للإفصاح عن رغبتهن في التعليم وميلهن للمشاركة في الحياة السياسية، والسفور، وبالفعل تم تكوين جمعيات نسائية مثل جمعية ترقية النساء التي أسستها خالدة أديب في عام ١٩٠٨م.

وكانت أفكار عبد الله جودت في أهمية التغيير الاجتماعي لها تأثيرها الواضح في قضية المرأة التركية. وكانت مناداة عبد الله جودت بتغيير المجتمع العثماني إلى مجتمع غربي، تركز على ناحية اجتماعية مهمة نفذها أتاتورك فيما بعد، وهي مناداته بضرورة إحداث تغييرات في المفاهيم الاجتماعية خاصة ما يتعلق منها بوضع المرأة. ويتمثل - في رأيه - في ضرورة تحرير المرأة وحريتها في ارتداء الملابس التي تراها وأن يخوض الشباب تجربة التعارف قبل الزواج، وطالب بضرورة أن تنال المرأة حريتها وهذه الحرية لا تتأتى إلا إذا استقلت المرأة اقتصادياً عن الرجل وخرجت إلى العمل سواء كانت متزوجة أو غير متزوجة، أو حتى أرملة.

ويعتبر قيام الجمهورية التركية نقطة تحول في حياة المرأة التركية، وبدأ هذا التحول بالأسرة، فقد اتجه أتاتورك إلى إعادة صياغة الأسرة التركية لتصبح أسرة

حديثه حسب مفهومه، فأصدر في (شعبان ١٣٤٥هـ) ١٧ فبراير ١٩٢٦م القانون المدني التركي المأخوذ من القانون المدني السويسري، وفيه تعامل أتاتورك مع الأسرة التركية على أنها شركة مدنية تحكمها قواعد القانون المدني، هذه الشركة تقوم بين طرفين أيًا ما كانوا، فلم يشترط الدين في الزواج، وأصبح بإمكان المسلمة أن تتزوج من غير المسلم زواجًا مدنيًا، كما ألغى تعدد الزوجات، وبالتالي تبطل الزوجية إذا كان الزوج متزوجًا بأخرى عند إجراء مراسم الزواج، وفي الوقت نفسه، تم السماح بإقامة علاقات خارج الزواج.

كما شهدت الجمهورية التركية صدور أول قانون يقضي بسفور المرأة التركية، وجعل الزي الأوروبي زيًا رسميًا لها بحكم القانون، وهو الزي المسموح للمرأة بارتدائه في حال رغبتها في الاشتراك في العمل السياسي، والالتحاق بالتعليم الجامعي والوظائف الحكومية. كما شهدت أيضًا ظهور أول سيدة تعمل قائدًا للطائرات، وهي صبيحة كوكشن التي خلدت الجمهورية التركية اسمها، فأطلقتها على مطارها الدولي في مدينة إستانبول.

- وفي عام ١٩٣٠م صدر قانون يمنح المرأة التركية حق الترشح والانتخاب في المجالس البلدية.
- وفي عام ١٩٣١م نظمت جريدة جمهورية التركية أول مسابقة لاختيار ملكة جمال تركيا.

- وفي عام ١٩٣٢م عينت أول قاضية تركية وتُدعى مروة هانم، وذلك في مدينة أطنة التركية.
- وفي العام نفسه، اختيرت أول سيدة تركية وتُدعى كريمان خالص، ملكة جمال العالم في بلجيكا.
- وفي عام ١٩٣٣م تخرج أول مهندستين تركيتين.

ورغم ما حققته المرأة التركية من مشاركة في الحياة السياسية، وشغلها أرفع المناصب القضائية والسياسية، إذ أصبحت المرأة التركية رئيسًا للوزراء، ورئيسًا لبعض الأحزاب السياسية، وأشهرهن تانسو تشيلر رئيس حزب الطريق القويم، كما صارت المرأة عضوًا بالمحكمة الدستورية، وأستاذًا بالجامعة ومحامياً، فإن قانون الزي الذي وضعه أتاتورك والمتضمن منع السيدات من ارتداء أي زي بخلاف الزي الأوروبي، حال دون ممارسة المرأة التركية حق المشاركة في العمل في مؤسسات الدولة أو التعلم فيها، مثل المحامي فاطمة كاريجا التي منعت من ممارسة المحاماة في قاعات المحاكم لارتدائها الحجاب، وكذا النائب مروة قاووجي التي أسقطت عضويتها عن البرلمان أيضاً بسبب ارتدائها الحجاب. وهذا القانون الذي يقضي بحرمان الفرد من حقوقه بسبب الزي، يمثل نقطة نكوص في ملف حقوق الإنسان في تركيا.

## أهم المراجع والمصادر

### ١- مراجع مترجمة إلى اللغة العربية

- أكمل الدين إحسان (إشراف وتقديم)، الدولة العثمانية تاريخ وحضارة، نقله إلى العربية صالح سعداوي، منظمة المؤتمر الإسلامي، مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، إستانبول ١٩٩٩م.
- إينيل ألكسندروف نادولينا، الإمبراطورية العثمانية وعلاقتها الدولية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر، ترجمة أنور محمد إبراهيم، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٩م.
- روبر مانتزان (إشراف)، تاريخ الدولة العثمانية، ترجمة بشير السباعي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة ١٩٩٣م.
- هنري لورنس، الأصول الفكرية للحملة الفرنسية على مصر، الاستشراق المتأسلم في فرنسا (١٦٩٨-١٧٩٨)، ترجمة بشير السباعي، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط ١٩٩٩.

٢- مراجع باللغة العربية

- عمر تافيتشفيش، دراسة حول رسالة في إصلاح الدولة العثمانية في القرن السابع عشر، الشيخ حسن كافي الاقحصاري ورسائله «أصول الحكم في نظام العالم» المجلة التاريخية المصرية، ج ١٨، سنة ١٩٧١.
- محمد حرب، المثقف وتغيير نظام الحكم - حالة أتاتورك، القاهرة ٢٠٠٠.
- ماجدة مخلوف، تحولات الفكر والسياسة في الدولة العثمانية في القرن ١٠، دار الآفاق العربية ٢٠٠٨.

٣- مصادر باللغة العثمانية

- أوجنچي سليم دورينه عائد وثيقه لر، (وثائق خاصة بفترة السلطان سليم الثالث) تورك تاريخ انجمنى مجموععه سى، ١ تشرين ثاني ١٣٤١.
- أحمد جودت، تاريخ جودت أز ترتيب جديد، درسعادت، مطبعة عامره ١٣٠٩.

٤- باللغة التركية:

- Enver Ziya Karal, Osmanli Tarihi, V.cilt, T.T.K., Ankara 1947
- Enver Ziya Karal, Selim III 'un Hat-ti Humayunlari, Nizam-I Cedit, T.T.K., Ankara 1983
- Enver Behnan Sapolyo, Mustafa Resit Pasa ve Tanzimat Devri Tarihi, Guven Yayınevi, Istanbul.
- Ercumend Kuran, Avrupa'da Osmanli Ikamet Elciliklerinin Kurulusu ve İlk Elcilerin Siyasi Faaliyetleri 1793-1821. T.K.A.E., Ankara, 1968, s.10.
- Ercumend Kuran, Turkiye'nin Batilasma-sında Osmanli Daimi Elciliklerinin Rolu. T.T.Kongresi, Ankara, 1961,
- Faik Resit Unat, Osmanli Sefirleri Ve Sefaretnameleri, T.T.K., Ankara 1968,
- Gunduz Akinci, Turk - Fransiz Kultur Iliskileri, Ataturk Universitesi Yayinlari No. 267. Sevinc Matbaasi, Ankara 1973
- Ismail Soysal, Fransiz Ihtilali ve Turk Fransiz Diplomasi Munasebetleri, (1789-1802) T.T.K., Ankara 1964,
- Muharrem Balci, Tanzimattan Gunumuze islah, resepsion ve uyum, Turkiye 2000.
- Niyazi Berkes, Turkiyede Cagdaslasma, Dogu-Bati Yayinlari, I.

٥- باللغة الإنكليزية:

Stanford J. Shaw, 'Between Old and New' The Ottoman Empire under Sultan Selim III 1689-1807, Harvard 1971.

رسائل علمية غير منشورة

- وفاء البستاوي، فكرة الإصلاح في تذاكر أحمد جودت باشا، رسالة ماجستير تحت إشرافنا، كلية الآداب جامعة عين شمس، ١٩٩٦.

## مدارس التجديد والإصلاح في تركيا الحديثة



نوزاد صواش<sup>(١)</sup>

### المقدمة

رجل الفكر والفعل هو الحركي المخطط الذي يقوم ويقعد لعمارة الأرض والحياة مجدداً، ويمثل إقامة صرح الروح والمعنى من جديد بعدما آل إلى السقوط ومنذ عصور، ويُفسر قيمنا التاريخية كرة أخرى، ويستخدم بمهارة مكوك الإرادة والمنطق في الفكر والحركة، وينقش على قماش روحنا ومعنانا زخارف مستظرفة وجديرة تناسبنا. فهو في خط الحياة الممتد على مدى فصولها من الحس إلى الفكر، ثم إلى الحياة العملية، يتنفس النظام دوماً، وينشغل بحس البناء والإنشاء أبداً. إنه يصنع قادة الروح ومهندسي العقل وعمال الفكر، بدلاً عن استخدام القوة المادية لفتح البلاد ودحر الجيوش، وينفخ بلا كلل نفس البناء والإعمار فيمن حوله، ويرشد الناس إلى سبل عمران الخرائب. إنه لا يقهر أبداً ما دام يستخدم مصادر قوته كما ينبغي وبحس الإخلاص والوفاء لصاحبها. وحتى حين الظن بأنه قد هُزم، فستجده على رأس فوج آخر للنصر والظفر.

(١) رئيس القسم العربي في أكاديمية العلوم والبحوث، المشرف العام لمجلة حراء في إسطنبول.

وقد تجد رائد الفكر والحركة ابناً باراً بالوطن، أو إنساناً حركياً ذا بُعد فكري، أو رجلاً متفانياً في العلم، أو فناً مبدعاً داهية، أو رجل دولة، أو رجلاً يجمع كل هؤلاء فيه. وفي العصر الأخير ظهر كثير من رجال الفكر والعمل الحركي في تركيا الحديثة يمثلون قسماً من هذه الصفات. فمنهم من سبق فكره عمله الحركي، ومنهم من تبارى فكره مع عمله الحركي، ومنهم رجال حركة فكرهم مكنون ومخزون.

وستتناول في هذا البحث شخصيات مهمة كان لها تأثير كبير في شتى المجالات في تركيا الحديثة، نشير إلى بعض الأسماء باختصار ونركز على شخصيتين مفتاحيتين هما العلامة بديع الزمان سعيد النورسي، والأستاذ المربي فتح الله كولن. وفيما يلي أسماء الشخصيات التي تناولها البحث:

- (١) بديع الزمان سعيد النورسي
- (٢) الأستاذ المربي فتح الله كولن
- (٣) أحمد حلمي فيليب لي
- (٤) فريد كام
- (٥) مصطفى صبري أفندي
- (٦) أحمد نعيم بابان زاده
- (٧) محمد عاكف
- (٨) محمد حمدي يازر
- (٩) نجيب فاضل
- (١٠) سليمان حلمي أفندي

## (١) بديع الزمان سعيد النورسي

بديع الزمان سعيد النورسي يقف في مقدمة مفكري القرن العشرين، وهو من قدموا - بشكل مؤثر ونقي ومن دون شوائب - العقيدة التي يعتنقها العالم الإسلامي، وحياته الروحية العريضة، ومعاييرَه المعنوية الواسعة. ونحن لا نعتقد بأننا نستطيع فهمه أو فهم أفكاره إن اقتربنا منه ومن أفكاره بشكل عاطفي، فمثل هذا الأسلوب لن يكون جدياً في فهم المسائل التي طرحها والتي دافع عنها طوال حياته دفاع الأبطال. فقد كان طوال حياته إنساناً يعيش تحت ظل الكتاب والسنة ويحلق بأجنحة المنطق والتجربة. ومع عمق عالمه العاطفي، وقلبه المشوب بالعشق الإلهي فقد ظل على الدوام رجل عقلٍ ومنطقٍ.

لقد قيل وكتب الشيء الكثير حتى الآن عن سمو أفكاره وعن فهمه لطبيعة عصره، وبساطته وروحه الإنسانية الواسعة، وعن وفائه وارتباطه بأصدقائه، وعن عفوه وتواضعه وزهده واستغنائه عن الجميع. ويمكننا أن نقول بأن كل وصف من هذه الأوصاف المذكورة يمكن أن يكون موضوع كتاب مستقل، وهي أوصاف طالما اهتم بها في كتبه وأكد عليها.

ومع أن مظهره الخارجي كان متواضعاً جداً في غاية البساطة فإنه كان صاحب تفكير عميق، وصاحب حركة نشطة وقوية قل نظيرها؛ فقد قام باحتضان الإنسانية كلها متناولاً مشاكلها الحيوية، ومتحدياً الكفر والضلال، ومُعلنًا الحرب على الاستبداد وعلى الدكتاتورية، مسترخصاً روحه في سبيل وفائه وخلقه

الشجاع. وكان استقباله الموت ببشاشة وبابتسام سلوكاً اعتيادياً عنده. وبجانب مشاعره الإنسانية الغنية بقي في دعوته مرتبطاً بالكتاب والسنة، مع الأخذ بمبادئ العقل والمنطق؛ لذا فقد تجلّى في مظهره وسلوكه جانبان:

جانِبُ العاطفة المشبوبة إلى درجة الوجد والعشق وصفة الرجولة والشجاعة... ثم جانبُ رجل الفكر صاحبِ العقلية الفذة الذي يسبق معاصريه بنظراته الثاقبة وبخططه ومشاريعه الكبيرة. إن فهم سعيد النورسي وفهم دعوته من هذه الزاوية يفيدنا في فهم معنى العصر الذي نعيش فيه. وعلى الرغم من قيام البعض بتناسي هذا، فإن الحقيقة هي أن سعيد النورسي عدّ من أفضل مفكري وكتّاب جيله وعصره، واستطاع أن يكون قائداً للجماهير ومتحدثاً باسمها، ولكنه لم يُعجب بنفسه، ولم يهتم بالمظاهر، وبذل كلَّ جهوده للابتعاد عن الشهرة والصيت، لذا فالقول المأثور عنه: «الشهرة عين الرياء وموت للقلب» ليس إلا حكمةً ذهبية واحدة من بين حِكَمه العديدة في هذا الموضوع.

لقد استطاع النورسي أن يكون - مع بضعة آخرين - في رأس قائمة الكُتّاب والمفكرين في طول العالم الإسلامي وعرضه في القرن العشرين، وأن تكون كتبه مقروءة بشوق وبحب من قبل مختلف المستويات، وأن يكون من الشخصيات التاريخية التي لا تبلى مع الزمن ولا تُنسى مع الأيام. إن جميع كتب «بديع الزمان» ومؤلفاته محصولٌ لجهود فكري كبير في تفسير وتناول بعض

الأمر - القابلة للتأويل - من زاوية العصر الذي ولد فيه. وتستطيع أن تقرأ وتسمع في كتبه صرخات ألم الأناضول والعالم الإسلامي وأنيهما، وكذلك أصوات البشائر وزغاريد أمل الأناضول والعالم الإسلامي... صحيح أنه ولد في قرية نائية من قرى إحدى الولايات الشرقية في تركيا إلا أنه أحس دائماً أنه ابن الأناضول، وأحس بنبض مشاعرنا بصفته ابناً مرموقاً من أبناء إسطنبول، ولكنه في جميع الأحوال كان يضم البلاد كلها إلى صدره بكل حنان وعطف ومحبة.

عاش بديع الزمان في فترة عاصفة سادت فيها الفلسفة المادية، وانتشرت فيها الشيوعية انتشار النار في الهشيم... فترة ادلهمت فيها الخطوب وحلك فيها الظلام... في هذه الفترة العصيبة قام بديع الزمان بكتبه ومؤلفاته بنفخ روح الأمل والإيمان في إنسان عصرنا المضطرب، وإرشاده إلى طرق الإيمان والأمل. ونفخ في الجماهير في كل مكان زاره روح البعث بعد الموت والحركة بعد الجمود. لقد رأى بثاقب بصره أن أهم مشكلة يجب تناولها وحلها هي مشكلة الفوضى النابعة من الكفر والإحاد، لذا قضى حياته كلها وهو يؤكد لإنسان عصرنا ضرورة معالجة هذا الداء، وصرف جهداً يفوق طاقة البشر في هذا الخصوص. فقد كان على وعي كامل بالمسؤولية الملقاة على عاتقه في هذا العالم الذي وجده يتلوى أمامه من آلام الأزمات الخائقة والمشاكل المزمنة... وعندما تصدى لحمل هذا العبء الذي تُشقق الجبال من حملة، تصدى لذلك بكل تواضع وحياء، ولكن بكل ثقة وبكل اطمئنان أيضاً بقدره الله المطلقة وغناه اللامحدود.

أجل، لقد عاش حين أصبح العلمُ والفلسفةُ أداةً لدفع الناس نحو الإلحاد، وحين تم غسلُ الأدمغة بالشيوعية، وحين كان يُنفى ويُهجَّر من يرفع صوته ضد هذه السلبيات من مدينة لمدينة ومن بلدة إلى أخرى، إذ عاش الوطنُ فترةً تهجيرٍ مُخجلة. والأغربُ من هذا أن كل هذه العمليات كانت تحدثُ باسم المدينة والمعاصرة.

في أثناء تلك الأيام السوداء التي انقلبت فيها المفاهيم حتى أصبحت الحركة الفوضوية حركة واسعة منتشرة تحمل سحرًا وجاذبية... في تلك الأيام انتصب «بديع الزمان» أمامنا يسلط الضوء على دخائل أنفسنا كأنه طبيب حاذق... يُرينا سجون أنفسنا... وأغلال أرواحنا... جرائمنا وجنایاتنا... قيامنا بأسر أنفسنا بأنفسنا... يُسلط الضوء على الجوانب الإنسانية الهامدة في أعماق أرواحنا وفي عوالم ضمائرنا... فأثار في قلوبنا الشوق إلى السمو، وبَعَثَ فيها نبض الحياة ودفق الأمل... وأوضح أمام جميع الأنظار أن في أعماقنا علاقةً وصلَةً مع العوالم الأخرى وارتباطًا بها، ووهب لنا كل ثمرات المدارس والتكايا والزوايا وحلقات العلم والدراسة. أجل، ففي عهد كانت الأمة تتقلب أماً من السقوط ومن الضحالة الفكرية، وأصبحت الألام الاجتماعية عُقدة مستعصية، وظهرت كلَّ يوم مئات من الحوادث المفزعة في كل ناحية من أنحاء البلاد، وتهدمت كل المعايير والمفاهيم الإسلامية والمالية، وأصبحت أنقاضاً فوق أنقاض... في مثل هذا العهد المظلم العاصف كان «بديع الزمان» يفكر ويبحث عن الحلول ويشخص

الأمراض ثم يكتب الوصفات لها كأي طبيب حاذق. لقد رأى الأجيال البائسة وهي تنن تحت ثقل البلايا الهائلة التي أفرزتها الأعوام الطويلة المظلمة، وكيف أنها تاهت وضلت سبيلها في أودية الضلالة ودروب الإلحاد، وكيف أنها كلما أرادت الخلاص والنجاة انغرست في أزمت أسوأ وغرقت في مشاكل أفزع... رأى هذا وأحس بالآلام هذه الأجيال في أعماق روحه، فعاش حياته وهو في انفعال وفورانٍ روحيٍّ يفكر ويبحث على الدوام ليقدم حُلُولاً بديلةً للدولة وللمجتمع، وينبه هذه الأمة البائسة ويذكرها أنها وإن كانت الآن تعيسة الحظ إلا أنها أمة عريقة في المجد وغنية بالبطولات.

قام بديع الزمان في أواخر الدولة العثمانية بالتجوال في معظم أرجاء البلاد... من مدنها الكبيرة إلى قرأها الصغيرة... ومن المناطق المزدحمة بالسكان إلى المناطق النائية... رأى الجهل ضارباً أظنابه في كل مكان، ورأى الناس يتجرعون آلام الفقر... رآهم شيعاً وأحزاباً يأكل بعضهم بعضاً... ارتعش فزعاً مما رآه، ولأنه كان رجلاً فكرياً ونظيراً ثاقباً أدرك طبيعة عصره وفهمها بعمق، لذا حاول أن يبث في الجماهير آنذاك روح العلم، واهتم بأسباب المشاكل الاقتصادية وعوامل الفقر والحاجة، وبحث عن حلولٍ لأسباب فرقة أمتنا وعن علاج لخلافاتها، وأكد دائماً على ضرورة الوحدة والاتفاق، وكان مع هذه الأمة على الدوام، ولم يدعها وحيدة في تلك الأيام العصيبة لحظة واحدة. وفي كل مكان وطئته قدماه كان يهتف بملء فيه: «إن لم تُعالج الآن هذه المشاكل المتداخلة بعضها في البعض الآخر، وإن لم تُضمد هذه

الجروح بأيدي متخصصة ماهرة، فإن أمراضنا ستزمن وتستعصي على العلاج، لذا لا بد من تشخيص كل مشاكلنا العلمية والاجتماعية والإدارية، وتحليل كل عللنا المادية والمعنوية لوصف العلاج الشافي لها، إذ لا بد من إيقاف هذه المشاكل وإنهاء هذه العلل التي تقوّض بنيتنا وتهدد بقاءنا وتهز قواعد وأسس وجودنا».

كان بديع الزمان يرى أن منبع جميع الشرور والسيئات آنذاك - كما هي الآن - هو الجهل والفقر والتشتت والاختلاف. أجل، لقد كان الجهل هو العامل الأول في الضائقات الاجتماعية والدافع الأول لبؤس الأمة. ونعني بالجهل هنا الجهل بالله وعدم معرفة النبي ﷺ وعدم المبالاة بالدين وعدم مشاهدة قوانا المادية والمعنوية والتاريخية... مثل هذا الجهل كان من أكبر المصائب والبلايا المسلطة على رؤوسنا، لذا صرف «بديع الزمان» عمره في محاربة هذه الجرثومة القاتلة، إذ رأى أنه ما لم تجهز الجماهير بالعلم والمعرفة، وما لم يتعود المجتمع على التفكير المنظم، وما لم تُجابه تيارات الأفكار المنحرفة، فمن العبث الأمل في خلاص هذه الأمة. أجل، أليس الجهل هو السبب في انفصام الكون عن القرآن وانفصام القرآن عن الكون؟... انفصما فأصبح أحدهما يتيمًا في سجون الأرواح المتعصبة التي لا تفهم أسرار الوجود ولا تدرك سر الأشياء والحوادث. وتحول الآخر إلى حالة فوضى في يد أجهل الجهال الذين يبحثون عن كل شيء في المادة ولا يرون غيرها، وانطمست أعينهم وعميت عن رؤية المعاني... ثم ألم يكن الجهل هو السبب في انسحاق هذه الأمة تحت وطأة الفقر والحاجة على الرغم من أراضيتها

الخصبة وأنهارها الفياضة وسهولها ومراعيها؟ أليس الجهل هو الذي جعلنا فقراء معدمين ومديونين بديون قاصمة للظهر مع وجود كل هذه المعادن النفيسة غير المستغلة تحت الأرض في كل أرجاء بلادنا، ومع وجود كل أسباب الغنى والثروة سواءً منها ما تحت الأرض أو الموجودة منها فوق سطحها؟

أجل، فمنذ أعوام طويلة كانت هذه المصيبة التي أذلت أمتنا هي السبب في أن عمالنا وفلاحينا على الرغم من بذلهم كل طاقاتهم لا يحصلون على المقابل الحقيقي لجهودهم ولا على بركة هذا الشيء القليل في أيديهم، وتمضي حياتهم في ضنك وفي ضيق، ولا يعرفون طعمًا للسعادة. وكان من نتيجة هذا الجهل، وكذلك من نتيجة الفرقة - النابعة أيضًا من الجهل - أننا ابتلينا في أطراف عديدة من هذه الدنيا بصنوف من الظلم والذل والهوان والعلل، فسالت الدماء واغتصبت الأعراض، ومع ذلك فقد فشلنا - في هذه الدنيا التي تتقلب فيها أوضاع التوازن الدولي - أن نخلص أنفسنا من قبضة الخلاف والانقسام والتشتت لكي نوقف هذه المآسي والفواجع، ولا نستطيع مدّ يد العون إلى العالم الإسلامي، ولا نستطيع الارتقاء إلى مستوى العصر في حل مشاكله المستمرة في التفاقم، والتي تجرّه إلى مهاوٍ خطيرة ومزالق رهيبية. وبينما تتلوى الأمة جميعها في شباك هذه الأمراض والعلل المهلكة، نرى أن قسمًا من الذين سكرت وثلمت أرواحهم وانبهرت أبصارهم بتقدم الغرب المادي الظاهري - بدلاً من ملاء أدمغتهم بالعلوم وقلوبهم بالحقائق الدينية للوصول إلى الغنى المادي والمعنوي -

فضلوا التعامي عن كل قيمنا الدينية والمالية الحيوية التي هي مصادر قوتنا وعواملُ منعتنا وتناسوها، وفضّلوا السير في طريق التقليد الأعمى الذي يسلب الشعب وجماهير الأمة كلّ سجية دينية أو مليّة، وكل وعي بالتاريخ وكل فضيلة وميزة أخلاقية. وفي نظري أن هذا الطريق الذي سلك بهدف إنقاذ الأمة كان طريقاً خاطئاً وضاراً، وفتح في صدر الأمة وروحها جروحاً لا تلتئم.

ففي الحالة الأولى عاش إنساننا لسنوات طويلة في كابوس مرعب، وفي الحالة الثانية خسّرنا كل فضائلنا المالية وأصالتنا الروحية ومصادر قوتنا الدافعة. تصدى «بديع الزمان» منذ بداية حياته حتى انتقاله في مدينة «أوزفة» إلى الرفيق الأعلى لكلا هذين الفريقين ولطرق سلوكهم ومعالجتهم للأمور، ولكل النتائج الوخيمة التي أفرزتها طرق المعالجة الخاطئة هذه، وفتح بمبضع الطبيب الجراح قريح وصيد قرن كامل، وشخص المصاب والبلايا التي أنتجها هذا القيح وهذا الصديد، ثم أشار إلى الدواء الناجع والعلاج الشافي لينقذ إنسان هذه الأمة من السقوط والضياع. لقد ظل «بديع الزمان» أميناً طوال حياته لمبادئه هذه التي كرّر بكل إخلاص وتفانٍ ووفاءٍ ذكرها وتقديّمها على الدوام.

إن إدخال أفكار جديدة وترسيخها في ذاكرة المجتمع وفي فكرها أمر شاق ومهمة صعبة كصعوبة قلع الأفكار والمبادئ والقيم المتوارثة - صحيحة كانت أم خاطئة - من الماضي، التي ترسخت داخل المجتمع حتى أصبحت تجري في عروقه مجرى الدم. ولا شك أن الجماهير بقيت تحت تأثير مثل هذه الأفكار

المنتقلة إليها من الماضي - سواءً أكانت هذه الأفكار صالحة أم طالحة - حيث أدت هذه الأفكار والآراء دورًا مهمًا في تشكيل حياتها الاجتماعية والفردية وتوجيهها، وأصبحت هذه الجماهير تشعر بالنفور من كل فكر لا يتماشى مع هذه الأفكار المعتادة ولا يتلاءم مع المشاعر والعواطف العامة، وتحاول الابتعاد عنها. إنَّ مثل هذا الشعور ومثل هذا التصرف يكون خاطئًا في بعض الأحيان؛ ذلك لأنه في حالة تبني الجماهير أفكارًا خاطئةً وعادات سيئةً وتقاليده ضارةً وتجذر هذه الأفكار والعادات والتقاليد في بنيتها وتسللها إلى مختلف جوانب حياتها فإن من الضروري التصدي لهذه الأفكار المنحرفة والقناعات الخاطئة ومحاربتها وتصفيتها من الأذهان وتخليه القلوب منها وتحليتها بالخصال الحميدة لكي تستطيع الأمة السير بأمان وثقة نحو المستقبل.

لقد حمل بديع الزمان هذه الأفكار منذ شبابه المبكر، وعدَّ إخفاء أي حقيقة في هذا الموضوع - مهما كانت صغيرة أو جزئية - خيانةً لأُمَّته ولأبناء أُمَّته. لذا وقف أمام كل الأفكار وكل القرارات الخاطئة رافعًا يديه إلى أعلى مشيرًا بهما إشارة التحذير وهاتفًا بكل قوته: «احذروا! هذا طريق مسدود». كانت فطرته حساسة جدًا ضد ما يناقض القيم الدينية، مع نظرة بعيدة المدى وهمة عالية لا توجد إلا عند أولي العزم من الرجال. فصاحب قلب شجاعٍ مثله ما كان يستطيع ألا يحرك ساكنًا وهو يشاهد اضمحلال أمة عريقةٍ مجيدةٍ وذوبانها، لذا لم يدخر وسعًا في توجيه الأنظار إلى عيوبنا وإلى أعماق أسباب الهلاك والاضمحلال

وأدقها، لتقوم الأمة بحاسبة نفسها ومحاكمة ذاتها. لقد ذكرها مرارًا وتكرارًا بعوامل الانقراض والفناء، وقدم إليها وصفات النجاة والخلاص من دون أن يُخفي عنها أمر الحقائق وأكثرها إيلاّمًا للنفس، ومن دون أن يتردد في هذا أيّ تردد، لذا فقد واجه القناعات الخاطئة والأفكار المتعفنة، وناضل طوال حياته ضد كل الموانع التي تمنع انتشار أنوار الحقيقة.

في تلك الأيام الحالكة السواد التي لم يكن هناك من يتجرأ على التفوه بأي شيء حول الحقائق الدينية، قام هو بإيقاظ الجماهير التي أُريدَ تخديرها وتنويمها، فأعلن الحرب على الجهل والفقر والفرقة، وهزّ أركان الأوهام الكثيرة المختلفة التي أحاطت بالمجتمع، فكما أعلن حربًا ضروسًا ضد الإلحاد وإنكار الخالق، فقد أغرق الأباطيل والخرافات في تناقضاتها وسدّ الأبواب أمامها. وبشجاعة منقطعة النظير قام بتشريح مشاكلنا وعِللنا المزمّنة منذ عدة عصور، وقَدّم طرق علاجها والشفاء منها. ولقد قام بعملية كيّ للرياء وللمظاهر الكاذبة المستشرية عندنا منذ ما يقارب مئتي سنة؛ ذلك لأن «آخر الدواء الكي». وذكر أمورًا جديدة وجدت صداها في النفوس بدءًا من رجال قصر السلطان وانتهاؤًا إلى رؤساء العشائر في الولايات الشرقية، ومن منتسبي المشيخة الإسلامية إلى رئاسة أركان حرب القوات المسلحة، فجمّع أنظار جميع طبقات الشعب إليه، ومع أنه كان يتجنب الظهور والشهرة بطبيعته، إلا أن طبيعة الأمور كانت تؤدي إلى هذه النتيجة.

لقد نبّه بديع الزمان جميع مستويات الشعب وطبقاته بأن عليها أولاً كسّر أغلالِ روحها قبل أن تجرّد السيفَ من الغمد للجهاد، وبشّر الشباب ببعث جديد للحياة فدّلهم على الطرق المؤدية إلى الفكر الإسلامي. ومما لا شك فيه أنه كان يخشى من تمزق الوطن من الناحية الجغرافية وانقسامه وتقلصه خشيةً شديدة، ولكنه كان يخشى أكثرَ من العوامل التي تؤدي إلى هذه النتيجة المفجعة، بضمور الأفكار وسفالة الروح والتقليد الأعمى للغرب. دعا «بديع الزمان» إلى القراءة والمطالعة والتفكير، وإلى السعي والحركة لينقذ أفراد الأمة من ضنك العزلة، وليشكل مجتمعاً سليماً معافىً، وأمة متينة البنية، وأكد على التعليم الذي رآه ضرورة قصوى لرفع الوطن والإنسان إلى الذروة التي أشار إليها... فدعا إلى طبع الكتب ونشرها، وإلى نشر المعارف بكل أشكالها في كل مكان، وإلى نشر التعليم والتربية، إذ كان يرى اشتراك المساجد والمدارس الدينية ومعسكرات الجنود والسجون وكل مرافق المجتمع في تعبئة عامة للتعليم، فبالمعارف وحدها يمكن تحقيق الوحدة العقلية والفكرية، إذ كان يرى أن العقول إن لم تتألف مع بعضها أولاً فلا يمكنها أن تقطع معاً شوطاً كبيراً في الطريق. ويجب أن تتحد الضمائر والمشاعر أولاً لكي تتحد القلوب والأيدي فيما بعد. والطريق إلى مثل هذه الوحدة يكون بتناول الحياة حسب مبادئ الدين وقيمه، وحسب الكتاب والسنة وطريق السلف الصالح واجتهادهم، على أن تفسر الأمور الجديدة والمستحدثة حسب إدراك العصر وضرورته.

أجل، لا بد أن يتعرف الإنسان على ما جلبه العصر من المعاني والتفسيرات، وأن يتواءم معها. فإن ازوينا وتوقعنا على أنفسنا في الوقت الذي تنطلق الدنيا في سبيلها فإن هذا يعني الموت بالنسبة إلينا. فمن أراد عيش الحياة الحالية فإن عليه أن يجد الطريقة التي يستطيع بها تأسيس التناغم والملاءمة بين شلالات الحياة المنطلقة وبين إرادته وسعيه. وإلا فإن مقاومة تيار الكون العام لا يؤدي إلا إلى تلف المقاوم وفنائه. لو أن بديع الزمان حظي بدعم بضع مئات من المثقفين وهو ينشر رسائله في أرجاء البلاد، ووجد منهم سنداً لأفكاره فلربما كنا من أغنى الأمم وأكثرها مدنية، ومن أقدرها على حلّ المشاكل التي تعرض لها، ولَكُنَّا دخلنا المرحلة الحالية منذ ذلك الوقت، أي منذ بداية القرن العشرين، ولَمَّا جابهتْنا المشاكلُ الحاليةُ العديدة. ومع كل هذا فنحن نحمل أملاً كبيراً؛ لأننا نرى أن الذين ينظرون إلى أمتنا على أنها فقدت كل جذورها المعنوية هم على خطأ كبير.. صحيح أننا تأخرنا مثل غيرنا من الأمم الأخرى وضعفنا، فليس في وسع أحد إنكار هذا، ولكن ليس في وسع أحد أيضاً أن ينفي قدرتنا على النهوض ومتابعة التقدم مرة ثانية، فلقد بدت أنوار اليقظة والانتباه تلتمع في أرواحنا بدلاً من روح الكسل والخمود، إذ بدأ دفء الحياة ونبض النشاط والحيوية يتسلل إلى أرواحنا التي كانت قد ضعفت نتيجة الميل إلى الكسل والإخلاق إلى الأرض، إذن فلا شك أن أيام الربيع المشرقة الخضراء على الأبواب. غير أننا في انتظار أبطال من أمثال «الخضر» ليفرش سجادة الصلاة على سفوحنا وأمثال «إلياس» لينشر شراعه نحو الآفاق البعيدة من دون خوف أو وجل.. كان «بديع الزمان» معلماً في هذا الأمر.

يقال «إن العبقري لا يختار» فهو لا يقول: «سأعمل هذا ولا أعمل ذلك» ولا يُصدر حكماً «لنعمل هذا لأنه مفيد ولا نعمل ذلك لأنه ضار» ذلك لأن الشخص العبقري يملك موهبة إلهية، وقوة دافعة ذاتية (لذنية) وشوقاً يستطيع به معرفة كل الحاجات الظاهرة أو الباطنة، الروحية منها والاجتماعية، وأن يحتضنها، ويتصدى بقوة وطاقة متعددة الأوجه من التي خزنها في روحه لحمل عبء وظائف عديدة. فهو بهذه الأوصاف شخص خارق بطبيعته وفطرته. والذين دققوا شخصية بديع الزمان والكتب التي تركها وراءه يرون اجتماع جميع عناصر العبقرية وصفاتها فيه، فهو اعتباراً من سنوات شبابه التي قدم فيها للناس حوله كتبه الأولى التي تعد من أولى علامات عبقريته، ووصولاً إلى كتب مرحلة النضوج والتكامل والتي قضاها في المحاكم والسجون والمنفى... في كل هذه الكتب نرى أنه حافظ على مستوى القمة والذروة، وتحدث دائماً حديث شخصٍ عبقري ذي قابليات غير اعتيادية.

لقد كان كتاب «المثنوي» من أوائل كتبه، لذا نجد جذور أفكاره هنا، فكل فكرة في هذا الكتاب - التي كانت مثل جنين أو برعم أو نبتة صغيرة أو كقطرة من قطرات فكره النير - أصبحت فيما بعد نهراً متدفقاً وشلالاً هادراً أو بستاناً عبق الأرجاء بالورود أو كغابة سامقة الأشجار ملتفة الأغصان والأوراق، حركت الجوانب الإيمانية والفكرية والمشاعر الرقيقة لأصدقائه وأثارتها، وقذفت في قلوب أعدائه الرعب والفرع. ومن أوائل أنفاسه التي نفخها في أرواحنا فأثارتها، وإلى قلوبنا فرسمت فيها معاني جديدة ملونة وبراقة وحفرت فيها خطوطاً مضيئة، نقدم

بعض الأمثلة التي هي قطرة من بحر أو لمعة من شمس أو مسحة من عالم الوجود انعكست في مشاعرنا ووجدت هناك صداها:

إنَّ أكبر حقيقة في الدنيا، في رأي «بديع الزمان» هي حقيقة الإيمان وحقيقة التوحيد. فالوجود كله - في منظومة تفكير «بديع الزمان» - ليس إلا مثل آلة نسيج تنسج حقيقة التوحيد، وتنقش المعاني الإلهية نقشة نقشة وزخرفة زخرفة، وتنسج لوحات بديعة.

ومن أهم المواضيع التي اهتم بها بديع الزمان شرحه كيف أن الإيمان يُعد منشورًا يحلل الأبعاد الحقيقية لماهية الوجود والإنسان. فهو يرى أن الكون أصبح بفضل الإيمان كتابًا يمكن قراءته ومعرضًا يمكن مشاهدته. أما الإنسان فهو لب هذا العالم وجوهره، حيث «تحولت حركات الكائنات وتنوعاتها وتغيراتها من العبثية والمُهْمَلِيَّة وملعبة التصادف إلى صيرورتها مكتوبات ربانية وصحائف آيات تكوينية ومرايا أسماء إلهية، حتى ترقى العالمُ وصار كتابَ الحكمة الصمدانية. وانظر إلى الإنسان كيف ترقى من حضيض الحيوانية العاجزة الفقيرة الذليلة إلى أوج الخلافة، بقوة ضعفه، وقدرة عجزه، وسوق فقره، وشوق فاقتة، وشوكة عبوديته، وشعلة قلبه، وحشمة إيمان عقله. ثم انظر كيف صارت أسباب سقوطه من العجز والفقر والعقل أسباب صعوده».

لقد كان الاشتغال بالقرآن الكريم والتعمق في فهمه الشغل الشاغل لهذه العقلية النيرة، فاعتباراً من «إشارات الإعجاز» إلى «المثنوي» إلى الكلمات المختلفة في كتابه «الكلمات» ولا سيما «الكلمة الخامسة والعشرون» نراه يتنفس القرآن في كل كلمة ويأتي بتفسير جديدة وأصيلة وعميقة، ثم يعرض هذه المعاني الإلهية المستنزلة إلى مستوى المدارك الإنسانية أمام العيون الباحثة والقلوب الظمأى للحقائق فيشير وجداننا بأفكاره الذهبية التي تعكس ارتفاع هذه المعاني إلى ذروة المدارك الإنسانية:

«إن القرآن العظيم جمع السلاسة الرائقة، والسلامة الفائقة، والتساند المتين، والتناسب الرصين، والتعاون بين الجمل وهياتها، والتجاوب بين الآيات ومقاصدها بشهادة علم البيان وعلم المعاني مع أنه نزل في عشرين سنة منجماً لمواقع الحاجات نزولاً متفرقاً متقاطعاً بتلازم كأنه نزل دفعة... ولأسباب نزول مختلفة متباينة مع كمال التساند، كأن السبب واحد... وجاء جواباً لأسئلة مكررة متفاوتة، مع نهاية الامتزاج والاتحاد، كأن السؤال واحد... وجاء بياناً لحادثات أحكام متعددة متغايرة، مع كمال الانتظام كأن الحادثة واحدة... ونزل متضمناً لتنزلات إلهية في أساليب تناسب أفهام المخاطبين، لاسيما، المنزل عليه عليه السلام بحالات في التلقي متنوعة متخالفة، مع غاية التماثل والسلاسة، كأن الحالة واحدة... وجاء متكلماً متوجهاً إلى أصناف مخاطبين متعددة متباعدة، مع سهولة البيان وجزالة النظام ووضوح الإفهام كأن المخاطب واحد، بحيث

يظن كلُّ صنف كأنه المخاطب بالأصالة... ونزل مُهدياً وموصلاً لغايات إرشادية متدرجة متفاوتة، مع كمال الاستقامة والنظام والموازنة كأن المقصد واحد؛ تدور تلك المقاصد والغايات على الأقطاب الأربعة: وهي التوحيد، والنبوة، والحشر، والعدالة».

ويصل تحليل هذا الموضوع في «الكلمة الخامسة والعشرون» إلى مرتبة جذابة وساحرة، فما كان هنا قطرة يصبح هناك بحرًا واسعًا، وما كان هنا نبتة صغيرة يصبح هناك غابة كثيفة. وبعد هذا التذكير القصير في «الثنوي»... بعد صفحات قليلة فقط نراه يعرض علينا موضوعًا قرآنيًا غاية في الروعة عرضًا موجزًا:

«إنك إذا استمعت للقرآن فأليس كلُّ نعمةٍ من نعماته المتطورة على الحُجُب، والمتنوعة في المراتب الإرشادية، والمنصبغة بحسيات الوسائط، من جبرائيل عليه السلام إلى من تسمع منه، ما يناسبها. فلك أن تُمَرَّ بسمعك من القارئ في مجلسك إلى الاستماع من النبيِّ ﷺ الذي يقرؤه في ذروة شاهق النبوة في مجلس الأرض على أبنائها من بني آدم وغيرهم. ولك أيضًا أن تستمع من جبرائيل وهو يخاطب النبيِّ في الأفق الأعلى. ولك أن تستمع من خلف سبعين ألفَ حجابٍ من المتكلم الأزلي، وهو يتكلم مع النبي في قاب قوسين أو أدنى. فألبس إن استطعت لكلِّ ما يليقُ به».

## (٢) الأستاذ المربي: فتح الله كولن

## المقدمة

## تجربة الحداثة والبحث عن الإنسان الفاضل

منذ أن أنشئت الدول الحديثة مدعومة بالجماهير المقيمة في المدن العصرية، زادت المشاكل المتعلقة بالإنسان والمجتمع والقيم الديمقراطية وتشابكت. فالمجتمع الحديث نتاج عقلائي، تسيطر المنفعة على كل جزء وعلى كل عنصر من عناصره. فمرض «المنفعة المتبادلة» قد نفذ إلى نخاع الإنسان المعاصر. فقد انحدر الإنسان بمعناه الحقيقي - أي الذي نذر نفسه للمجتمع ولخدمة المجتمع - إلى الانقراض، وتحول من كائن، هو هدف الكون، إلى مجرد آلة بسيطة وإلى متاع بسيط، وانقلبت الدنيا إلى آلية تعمل بالأرزار. والمشكلة الرئيسة للدولة المعاصرة هي هذا النوع من الإنسان. لذا فقد توجّهت جميع النشاطات الروحية والمعنوية والثقافية لإنقاذه. أجل، إن الإنسانية متوجهة الآن في كل مكان نحو القيم المعنوية التي تمنح الإنسان قيمته الحقيقية.

كان بعض المفكرين والسياسيين الغربيين يعتقدون في البداية أنّ ترسخ الديمقراطية التي تحتضن جميع الأطياف الثقافية، واستقرارها يؤدي إلى زوال جميع المشاكل الاجتماعية؛ لأنهم كانوا يعتقدون بأن جميع المشاكل الاجتماعية

نابعة من النواقص الموجودة في الديمقراطية وفي القوانين، وأن الصراعات القومية والعنصرية والثقافية والسياسية والأيدولوجية... إلخ نابعة من وجود هذه النواقص. فإذا ما نجحنا في ترسيخ الحقوق الديمقراطية بجميع مؤسساتها، ويسرنا لكل المواطنين استعمالها والتمتع بها، انتفت الصراعات العنصرية بين الجماعات واختفت الصراعات الثقافية والاجتماعية.

واعتقد بعضهم أن هذه المشاكل ليست إلا ظواهر هامشية وضريبة لازمة لعملية الحدائة وزيادة الرفاهية الاقتصادية، وأنها نابعة من شعور بعضهم بأنهم تأخروا في اللحاق بركب الحدائة. لذا فإنهم ما إن تشملهم الرفاهية الاقتصادية ويغتنوا حتى يلتحقوا بركب المجتمع ويصبحوا جزءاً منه. ومنذ عصرين كان هناك مثل هذا التوقع من قبل المهتمين بالمشاكل الاجتماعية والسياسية، وكانوا يأملون أنه عندما يتبنى المجتمع فكرة التسامح وتقبّل الآخر، ويهضم هذه الفكرة تماماً ويستوعبها، وعندما يتبع كل فرد هذه المبادئ في علاقاته الشخصية والاجتماعية، لن تظهر هناك مشاكل كبيرة. بينما لوحظ أنه على الرغم من إتمام هذه المراحل فإن الخلافات الدينية والعرقية والثقافية استمرت في كونها مصدرًا للصراعات.

لقد قدّمت الديمقراطيات الغربية نماذج جيدة من مجتمعات ذات مشاركة جماعية وغنية اقتصادياً، ولكن الصراع الاجتماعي لم ينته عندها، وتتعرض ديمقراطياتها الجماعية إلى هجوم متعدد الجهات من قبل لوبيها الضغط مثل لوبيها الأقليات، وحقوق النازحين، والمؤسسات المدنية، وجماعات الضغط

التي لها طلبات اجتماعية مختلفة. إذن فالديمقراطية وحدها لا تستطيع القضاء على المشاكل التي تتحين الفرصة للظهور. لذا فإن هناك محاولات للوصول إلى تعريف جديد للدول الديمقراطية المستندة إلى المشاركة الجماعية.

هناك اليوم أكثر من ١٨٠ دولة و٦٠٠ مجموعة لغوية و٥ آلاف مجموعة عرقية في العالم. ويوجد القليل جداً من البلدان التي يتكلم فيها المواطنون لغة واحدة ويرجعون إلى المجموعة العرقية نفسها. وهذا التنوع السياسي والاجتماعي والثقافي والديني يحمل بذور الخلاف والصراع. وهذه الخلافات الكامنة المستعدة للانقلاب إلى صراعات وضعت في الكثير من البلدان أسئلة وشكوكاً كثيرة أمام الديمقراطية التي توجه الحياة السياسية فيها. وقد أصبحت الصراعات العرقية والثقافية - لا سيما بعد انتهاء الحرب الباردة - أهم مصدر للعنف السياسي وأكثرها انتشاراً.

كل هذه المشاكل تهدد مستقبل المجتمعات البشرية، لذا فقد أصبح من الضروري إنشاء أسس ثقافة «التسامح وتقبّل الآخر» بشكل عاجل، بحيث تكون أوسع وأشمل من التعامل الديمقراطي الموجود حالياً. ولا توجد طبعاً طريقة بسيطة ولا صيغة سحرية تقوم بحل كل هذه المشاكل وتتغلب عليها. العديد من المقترحات قد تفيد في ظروف خاصة، ولكنها لا تفيد على المستوى العالمي. إن الديمقراطيات الغربية التي وعدت الإنسان بـ«نظرة عالمية» متكاملة وشاملة، انقلبت في وقت قصير وأقل من عمر إنسان إلى مبدأ تثور حول أسسه الفكرية والفلسفية والسياسية الشكوك والريب.

لقد ظهر أن عمر «العصرنة» أو «الحدائثة» وأيديولوجية التقدم قصير. ولم يكن هناك مفر من قصر هذا العمر؛ لأن النموذج الذي أقامته هذه الأيديولوجية للإنسان وللمجتمع كان يحمل طابعاً سياسياً ومادياً مفرطاً. لقد حاول المفكرون والفلاسفة منذ القرن الثامن عشر إنشاء مجتمع سياسي يكون من سماته أنه مجتمع مرتبط بالعقلانية قد طوّر جميع القيم المقدسة خارج الساحة الاجتماعية وأبعدها عنها، وأن تكون علاقاته الاقتصادية عقلانية وتتحرك ضمن دائرة المصلحة والمنفعة، وعقلانياً في علاقاته السياسية القائمة على استعمال القوة والتحكم، وعقلانياً في الساحة الاجتماعية والثقافية لأنه يقيم جميع علاقاته على أساس مادي.

كان هدف «العصرنة» أو «الحدائثة» هو إزالة أتمودج الإنسان الاعتيادي المرتبط بالتقاليد، ولكي توفق في هذا اخترعت وسائل سياسية واجتماعية وثقافية معينة. كان الإنسان التقليدي أتمودجاً شعبياً، أي لم يكن يعيش لنفسه فقط، بل كان إنساناً مستعداً للتضحية في سبيل المجتمع والأمة والدين والإنسانية، ولم يكن يعمل بغريزة المنفعة الشخصية، بل كان يقوم بأعمال التعاون والتساند والمشاركة في ظل شوق ديني. كان يرفع الفقير والحار والمحتاج، بل يهتم بالمشاكل الإنسانية والأخلاقية في أرجاء العالم ويستنكرها.

ولكن الأيديولوجية العصرانية لم تكن تملك ولا تستوعب مثل هذا الأتمودج الإنساني الفريد الواسع القلب؛ لأنها كانت مادية صرفة، وأتمودجها

الإنساني لم يكن هو «الإنسان» بل «الفرد» الذي يعيش مع مصالحه ومنافعه دون الاهتمام بالآخرين. وأيديولوجيته هي التقدم على الدوام... أي الكسب والربح، ثم المزيد من الربح وزيادة رفاهه وغناه. لقد نجح هذا النموذج في أماكن قليلة في العالم، ولكن الناس سرعان ما لاحظوا - مع كونهم وصلوا إلى الغنى والرفاهية - أن المشاكل والصراعات الاجتماعية والثقافية لم تنته. فكلما زاد رفاههم المادي زاد فقرهم الروحي. والمحطة الأخيرة التي وصلوا إليها في النهاية هي جو من عدم الإشباع الروحي. لذا بدأ الناس والجماهير والقطاعات الواسعة من الشعب ولوبيها الضغط تحاكم وتحاسب النظام الذي تعيش فيه في شكل منظمات مدنية واسعة كبيرة.

إن نموذج «الإنسان الفاضل» الذي أكدت عليه الأديان السماوية، أصبح هو النموذج الذي تسعى وراءه المجتمعات الحديثة. ولا شك أن إخراجهم يحتاج إلى جهد كبير، ويبدل علماء الاجتماع ومهندسو المجتمع جهوداً كبيرة لإنشاء هذا النموذج الإنساني وتكوينه من جديد. ويحاولون تطوير خطط شتى في هذا الصدد، وهم يخشون خشية كبيرة على ألا ينجحوا في هذا المضمار؛ لأنهم على علم بالمخاطر الكبيرة التي ستعرض لها المدينة المعاصرة. أجل، فالمدينة المعاصرة في حاجة ملحة إلى أشخاص يحملون روح التضحية، ويندرون أنفسهم للمجتمع من جهة، وفي حاجة ملحة إلى حوار جاد بين القيم التي أنتجتها الأمم التي تنتسب إلى ثقافات وحضارات مختلفة في هذا العالم من جهة أخرى.

وفي هذا الجو يكتسب العالم والمفكر التركي محمد فتح الله كولن أهمية كبيرة، لما له من تجربة تجاوزت حدود تركيا وغطت بلداناً في القارات السبع؛ تجربة انبعثت من منظومة فكرية متكاملة ووجدت لها مجالاً للتطبيق في الواقع. كما تميز خطه الفكري بالاعتدال والانفتاح والتواصل مع الآخر وإعلاء كلمة الحوار الوطني والعالمي بدل لغة العنف والصراع، الأمر الذي لقي قبولاً وتجاوباً لدى أوساط الشعب التركي والرأي العام العالمي، والذي أدى إلى عقد العديد من المؤتمرات حول فكره في الدول الغربية، وإعداد العديد من الدراسات الأكاديمية والمقالات الصحفية. فلا بد من أن نلقي نظرة قصيرة على قصة حياته وسط الانحناءات الاجتماعية والسياسية والأيدولوجية التي مرت منها تركيا.

### أ- شخصية مفتاحية لفهم التجربة التركية الحديثة: فتح الله كولن

ولد محمد فتح الله كولن عام ١٩٣٨م، في قرية «كوروچوك» بمحافظة «أرضروم» في عائلة محافظة لها سبعة أولاد، خمسة منهم ذكور وبنتان. عمل والده «رامز أفندي» إماماً حكومياً في جوامع مدن عديدة.

تقع مدينة أرضروم في الشمال الشرقي من تركيا، وهي مدينة محافظة بمقياس كبير من الناحية الاجتماعية والثقافية، وقد حملت عصوراً طويلة، القيم الدينية والمالية وحمتها.

قضى محمد فتح الله كولن طفولته في هذه البيئة المحافظة على القيم المعنوية وفي جو كلاسيكي من أجواء التكية والمدارس الدينية، ولكنه كان يحمل بين جوانحه عشقاً للعلم وفضولاً كبيراً، ولم يكن في مقدور هذه البيئة الضيقة إشباع تطلعاته؛ لذا توجه - وهو في هذه المرحلة المبكرة من عمره - بعقله واهتماماته إلى النشاطات الثقافية والسياسية والاجتماعية للعالم الخارجي. وبتعبيره هو فقد كثف اهتمامه من حين لآخر في السنوات الأولى من وجوده في المدرسة الدينية على المشاكل الاجتماعية. وكلما كبر هذا الدماغ الصغير ونضج شيئاً فشيئاً، بدأ بالتعرف على دنيا الفن والأدب والسينما والمسرح والحركات الفكرية الموجودة في بيئته.

أنهى تعليم المدرسة الدينية في وقت قصير، ولكنه لم يجد فرصة للتعلم في المدارس الرسمية. كانت سنة مولده هي السنة التي توفي فيها مصطفى كمال أتاتورك، حيث لم تكن جميع مؤسسات الجمهورية الحديثة قد ترسخت بعد، وكان البلد يشهد منذ عهد التنظيمات وحتى تلك السنوات مشاكل سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية بعضها قديمة، والأخرى في طور الولادة. كانت الطبقة المثقفة قد هزمت أمام الحضارة الغربية حيث راحت تشعر بالصغار إزاءها وبعقدة النقص، كما أنه كان عدد كبير من الأفكار التي وضعت على طاولة النقاش منذ عهد «التنظيمات» إلى ذلك الحين حتى اهترأت من كثرة النقاش، كما ترك معظمها دون أي حل؛ حتى إن الطبقة المثقفة نفسها تعبت من مناقشة

بعض المسائل ووضعتها على الرف وعلاها الغبار. كذلك تم تجاهل العديد من المشاكل المتعلقة بالإسلام وبالحياة الاجتماعية والدينية. إذن كانت الديمقراطية التركبية تحمل قابلية الانكسار، وهي تراوح ما بين نظام الحزب الواحد ونظام الأحزاب المتعددة.

وقد انتبه الذهن اليافع والحساس لـ«محمد فتح الله كولن» في السنوات المبكرة من عمره إلى المسائل والنزاعات السياسية والحزبية والأزمات الاقتصادية المتعاقبة والفقر السائد والمشاكل الاجتماعية العديدة، وبدأ بالتفكير الجدي في حلول مختلفة لما أفرزه انحطاط عصرين كاملين. تناول «فتح الله كولن» من جديد هذه المشاكل الثقافية المزمّنة في ضوء القيم الثقافية الحديثة، وحاول القيام بتحريك وهزّ الحركات الفكرية التي كانت تغط في نوم عميق منذ عصرين، ووضعتها أمام المسلمين على أنها مشاكل عاجلة تتطلب الحل، وذلك بعد فرز المسائل الحيوية من بين هذه المشاكل المعقدة والمتشابكة، وكان يرى أنه لا بد من روح جديدة وشوق جديد ورغبة قوية في حلها.

كان هناك خطان اثنان حول أسباب الانحطاط والحلول المقدمّة لها في ظل المدنية المعاصرة، وحول كيفية الاشتراك في هذه المدنية؛ أحدهما من قبل الأوساط الدينية، والآخر من قبل الأوساط المثقفة بالثقافة الغربية. كان الخط الأول محافظاً جداً، بينما أنكر الخط الثاني تاريخ الأمة وتقاليدها وقيمها الاجتماعية، محاولاً الدخول إلى العالم المتمدن من دون هوية ومن دون شخصية.

وبينما كان الخط الأول يبحث عن ديناميكية وآلية التقدم في التقاليد والأعراف وفي القيم الاجتماعية والتاريخية المقبولة سابقاً، كان الخط الثاني يرى الحل يكمن في القيم المادية والثقافية، وفي طراز الحياة الذي جاءت به الحضارة الغربية. وطبعاً كان هناك من اقترح طريقاً ثالثاً ورابعاً، ومن اقترح مزج الخطين الأول والثاني. وكما ذكرنا فقد نشأ فتح الله كولن في بيئة محافظة جداً، لذا كان من الطبيعي أن يسير في الخط المحافظ التقليدي؛ لأن أي فكر جديد أو تفسير جديد كان يعدّ خارج نطاق المقبول آنذاك. وفعلاً نرى أن محاولاته الأولى قوبلت بردود فعل من هذا القبيل.

ومع أن فتح الله كولن إنسان محافظ مرتبط بقوة بالقيم التقليدية، إلا أن هذه القيم الثقافية التقليدية لم تكن مانعة له من القيام بالتفاعل مع المدنية الغربية المعاصرة؛ لذلك نرى أن مساهمته كانت من الناحية الفكرية والنظرية ومن الناحية العملية محتوية على تفاسير جديدة للفكر المحافظ وللفكر الحديث. ومن ثم نرى - سواء في نشاطاته الدينية الأولى والاجتماعية أم في نشاطاته في ساحة التعليم فيما بعد - أنه كان يحاول إظهار عدم وجود تناقض أو صراع بين القيم الثقافية الدينية والحقائق العلمية، بل وجود تلاؤم كبير بينهما، وأنهما يستطيعان تقديم خدماتهما إلى الإنسانية.

لم يحاول الأستاذ فتح الله كولن إخفاء هويته الدينية أبداً؛ لأنه شكل شخصيته ضمن تجربة دينية روحية عميقة، ورأى حكمة وجوده في هذه التجربة.

فهو لا يوافق على صحة عزل هوية أي إنسان وتجربته الدينية والروحية عن كيانه الاجتماعي، لذا فهو يملك نظرة عالمية عامة، فهو يؤكد على الدوام أن الإنسان المتدين الحقيقي سيكون ذا فائدة كبيرة للمجتمع وللدولة وعاملاً في رقيهما. وبينما نرى أن المفكرين المعاصرين يركزون اهتمامهم على مسائل معينة كقضايا الدولة والمدنية والاقتصاد، نرى فتح الله كولن يتّجه إلى «الإنسان». وهو يرى أن أهم مشكلة في المدنية المعاصرة هي مشكلة تعليم الإنسان وتربيته، فإن أصبح الإنسان فاضلاً أصبحت الدولة فاضلة، وكذلك المدنية والاقتصاد. ثم إن فتح الله كولن لم يتناول الإنسان باعتباره موضوعاً للنقاش على المستوى الثقافي، بل حول هذا الموضوع إلى مشروع جدي في الحياة العملية.

وجد فتح الله كولن نفسه في المحيط الذي نشأ فيه بين قيم حضارتين؛ بين قيم المدارس الدينية والثقافة الإسلامية، وقيم الثقافة الغربية المعاصرة والحضارة الأوروبية. لقد عاشت ثلاثة أجيال قبله في حمى البحث عن هويتها بين هاتين الثقافتين والحضارتين، ولم يكن هذا البحث عن الهوية قاصراً على التجربة التركية، فقد عاشت جميع البلدان - عدا التي سمت نفسها البلدان الحضارية - وجميع الثقافات عهد بحث ونقاش حول طبيعة هويتها.

كان «فتح الله» يرصد التغير الثقافي عن قرب، لم يكن رجلاً محافظاً يكتفي فقط برصد التطورات والتغيرات الاجتماعية ويتركها لتيار الزمن، ولم يكتف - بصفته رجلاً محافظاً - بمشاعر التحسر على التغيرات الاجتماعية والأخلاقية

التي تجري أمام ناظره، بل استعمل مخزونه الشخصي وتجاربه أمام هذه التغيرات ونسج علاقات فعالة معها، أي فضل الاستعانة بالقيم التقليدية التي تملك ماضيًا عريقًا وطويلاً، والمساهمة بها بشكل واعٍ في التغيرات الاجتماعية اليومية.

لعل الخطابة كانت أهم جوانبه انعكاسًا إلى الخارج، فالعديد من الناس لا يعرفون عنه سوى أنه خطيب مفوه. وقد توارت جوانبه الأخرى كالعلم والعرفان وقريحته الواسعة لسنوات طويلة خلف ستار هذه القدرة الفذة على الخطابة، إذ كان يملك معرفة واسعة في العلوم الإسلامية وفي العلوم الغربية المعاصرة معًا، واهتم لسنوات طويلة - إلى جانب العلوم الدينية - بالتاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع والأدب والفن.

يمكننا أن نقول باختصار بأن «قوة الكلمة» التي همدت منذ زمن طويل قد انبعثت من جديد بفضل أسلوبه الحماسي الجديد وطابع إخلاصه. بدأت وظيفته الرسمية للمرة الأولى في عام ١٩٥٩م، عندما فاز بالامتحان الذي رتبته مديرية الشؤون الدينية. ودامت هذه المرحلة ثلاثين عامًا قضاها إمامًا واعظًا ومدرسًا للقرآن الكريم وإداريًا. فقد عمل واعظًا في محافظات «أدرنة»، و«كبركلر ألي»، و«إزمير»، و«أدرميت»، و«مانيسا»، و«جنق قلعة..» وفي غيرها. وفي هذه المرحلة من وظيفته الرسمية واعظًا، تشكلت تجربته الأولى وممارساته وحواره وعلاقاته مع الجماهير.

إن المنظومة الفكرية للأستاذ فتح الله كولن لا تملك بنية أيديولوجية، ولم تسع إلى تأسيس أيديولوجية دينية أو سياسية. فقد عارض فتح الله كولن تحويل الدين إلى أيديولوجية سياسية أو تفسيره على هذا النحو. وقد بقي طوال حياته بعيداً عن الفعاليات السياسية وعن الأهداف السياسية، ولم يقدم الإسلام - في أي وقت من الأوقات - على أنه أيديولوجية سياسية، بل رأى أن هذا الأسلوب من التبليغ والدعوة، سيلحق ضرراً بالدعوة الإسلامية، وكرّر شرح موقفه هذا مراراً وتكراراً سواء في خطبه للجماهير أو في مقالاته.

ويجب التأكيد على أن فكره لم ينبعث كرد فعل، والذين تأثروا به هم أكثر أفراد المجتمع ثقافة وقابلية، وهم ينتسبون إلى أفضل طبقات المجتمع، وهم أبناء المدن، تلقوا تعليماً عاليًا وعرفوا قيم العصر الحديث عن قرب. وهو لا يسعى لتشكيل دولة أيديولوجية، كذلك لا يقوم بمواجهة أي أيديولوجية للدولة ولا ينشط لمعارضتها ومصادمتها، وأن جميع تصرفاته وعلاقاته قائمة على أساس الحوار والتفاهم وقبول الآخر، وجميع تصرفاته وعلاقاته مع المجتمع ومع الأفراد الآخرين قائمة على أساس إيجابي وبناء. وبدلاً من سلوك طريق القوة والعنف وطريق الهدم والانقلاب سلك طريق تقديم البدائل من دون أن ينخل بالنظام القائم. فهذا في رأيه أفضل وأكثر ثماراً. وأنت تجد في جميع علاقاته أنه اتخذ الفرد والمجتمع والإنسانية هدفاً له.

وبفضل قابليته الفذة في فن الخطابة وإخلاصه وقدرته في تحريك المشاعر الدينية لدى الجماهير، وبفضل خطبه ومواعظه تجددت آمال الجماهير التي كانت قد همدت منذ زمن طويل. لقد وجد الآلاف بل عشرات الآلاف من الناس أنفسهم في جو هذه الخطب الدينية واكتسبوا الثقة بحضورتهم من جديد.

### ب- أهمية التجديد في الرؤية التربوية

#### ١- انفصام الديني عن الدنيوي في المدارس العثمانية

لقد كانت المدارس الدينية في الدولة العثمانية طوال عصور طويلة هي المؤسسة القائمة بإنتاج ووضع الأسس الفكرية والسياسية والحقوقية لدولة قوية فاتحة، ولا يمكن التهوين من أهميتها ومن دورها في رقي الدولة العثمانية وفي إنشاء ووضع الحضارة التركية-الإسلامية، فقد كانت هذه المدارس أهم تنظيم يبعث الحياة في منظومة التفكير وفي بنية التعليم والاجتماع في الدولة العثمانية حتى عهد التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٦).

كانت المدارس الدينية مؤسسات تعليمية مستقلة خارجة عن السلطة المباشرة للدولة؛ لأن مؤسسة الوقف كانت هي القائمة بإدارة هذه المؤسسات التعليمية. وكان المجتمع العثماني مجتمعاً تكافلياً وتعاونياً، وكانت العائلات الغنية تهب أملاكها وتجعلها وقفاً في سبيل المجتمع من غير انتظار أي منفعة،

بل بدافع روحي وديني ومعنوي صرف. ولكن عندما دب الضعف في الدولة العثمانية وفي النظام الاجتماعي والاقتصادي اعتباراً من القرن السابع عشر، بدأ التدهور في نظام الأوقاف أولاً، ثم سرى إلى المؤسسات التعليمية المرتبطة به.

ولما كانت المدارس خارج سيطرة ورقابة الدولة، كانت الهوية الاجتماعية والدينية غالبية عليها؛ لذا كانت قوية عندما كانت الدولة قوية. ولما كانت الدولة قوية كان المجتمع مستقرًا، وكان من أهم عوامل هذا الاستقرار الاجتماعي قوة الروابط الدينية والمعنوية وقوة الترابط الاجتماعي. ولكن مع مرور الزمن بدأ النظام العثماني بالتفسخ بسبب عوامل داخلية وخارجية، وضعف هذا الترابط والتساند الاجتماعي. وفي ظل هذه التغيرات الاجتماعية فقدت مؤسسات الأوقاف أهميتها الاجتماعية، وبدأ القلق يسري في العائلات الغنية إزاء مستقبلها بسبب سوء الأحوال الاقتصادية والاجتماعية. لذا لم تعد تعطي بعض ممتلكاتها للوقف، أو تقوم بعض العائلات بوضع شروط خاصة للوقف.

ومع مرور الزمن تحولت الأوقاف ومؤسساتها إلى مصدر رزق لهذه العائلات. وهكذا ابتعدت الأوقاف عن أهدافها الدينية والاجتماعية وأصبحت الأوقاف العائلية من أسباب انهيار نظام المدارس الدينية، فقد بدأت الطبقات الغنية وكوادرها بالسيطرة على هذه المدارس، وعندما بدأ متولو المؤسسات الوقفية بتعيين مديري المدارس الدينية من أشخاص غير مؤهلين وغير أكفاء لم تعد هذه المدارس مراكز علم، بل مراكز لتدريس تاريخ العلم وتكرار القديم. ثم تدخلت السياسة في

هذه المدارس ولوثتها، وتدخلت المدارس في السياسة فشوهتها. وهذا الأمر أفقد المدارس استقلاليتها، بينما كان النفوذ الديني والاجتماعي والثقافي في القمة في عهود استقلالها. وعندما بدأت المدارس بالسقوط والانهدام جرت معها الدولة والمجتمع إلى التدهور. ولم تنتبه المدارس إلى وخامة هذا الأمر، ولم تعط أي فرصة لمن انتبه وأدرك وخامة هذا الأمر، كما عجزت هي عن تجديد نفسها.

لا شك في وجود عوامل أخرى سياسية واجتماعية وثقافية أدت إلى تدهور المدارس؛ منها تفوق الدول الغربية وتحول حركات التغريب إلى جزء من سياسة الدولة في عهد التنظيمات، والفعاليات التي تمت لاستيراد الفكر والتراث الغربي، والتغيرات الاجتماعية والثقافية التي حصلت... إلخ. كانت نظم التعليم والتربية في عهود تأخر الدولة العثمانية محرومة من التكامل؛ فقد كان هناك نظامان للتعليم والتربية:

- مدارس المسلمين (مدارس الصبيان والمدارس الدينية العتيقة والمدارس العسكرية ومدرسة الأندرون... إلخ).
- مدارس غير المسلمين (مدارس البلغار واليونان والأرمن واليهود والصرب... إلخ).

كانت هذه المدارس مختلفة بعضها عن بعض من ناحية المناهج وفلسفة التعليم والعقيدة الدينية والسياسية، أي أنها بدلاً من قيامها بعملية توحيد

وجمع، كانت عاملاً في التفتيت والتفرقة، بل يمكن القول بأن المعاهد الأجنبية كانت من عوامل تشويه نظام التعليم العثماني، بل انقلبت هذه المعاهد بعد عهد التنظيمات إلى نواذٍ سياسية سعت لهدم الدولة. وكانت هذه المعاهد هي القنوات التي نقلت التأثيرات السياسية والعسكرية والاجتماعية من فرنسا وإنكلترا وألمانيا إلى الدولة العثمانية. هذه التأثيرات التي اشتدت حتى قاربت في بعض الأحيان تأثير الاحتلال والاستعمار. وما ملكت هذه الدول مثل هذا التأثير إلا بواسطة هذه المعاهد والخريجين المحليين منها. لقد حملت هذه المدارس الأجنبية الثقافة الإمبريالية وأصبح ذكرها يرادف ذكر الإمبريالية.

والآن لنلق نظرة سريعة على الموضوع من زاوية النشاطات الفكرية والسياسية لأنصار التنظيمات؛ لأن عهد التنظيمات شكل عهداً جديداً من ناحية النظام التعليمي والتربوي، حيث وضعوا المدارس الحديثة مقابل المدارس الدينية. والظاهر أن رجال التنظيمات كانوا على وعي بالثنائية الموجودة في النظام التعليمي والتربوي، ولكنهم نتيجة تأثرهم بالغرب كانوا يريدون جعل النظام التعليمي في الدولة العثمانية نظاماً علمانياً وليبرالياً، وكانوا يرون أن الثنائية الموجودة في النظام التعليمي والتربوي ستؤدي إلى تشتت اجتماعي وإلى اختلافات اجتماعية. والحقيقة أنهم كانوا يرمون إلى شيء أكبر، وهو السعي - تحت تأثير القيم السياسية والفكرية الغربية - لإنشاء مجتمع عثماني جديد.

وللوصول إلى هذا الهدف فقد خططوا للقيام بتغيير نظام المدارس الدينية، وكانوا يعتقدون أنهم بعملهم هذا يستطيعون تحقيق وحدة المجتمع العثماني من الناحية السياسية والاجتماعية. كان هذا أمرًا مهمًا بالنسبة لهم من ناحية تحقيق مشروعهم في التغرب من الناحية الاجتماعية والفكرية. لقد أثر أنصار التنظيمات على المسلمين بنظام المدارس الحديثة، ولكنهم لم يستطيعوا التأثير على المدارس الأخرى الأجنبية. وأظهر هذا التغيير في النظام التعليمي ثنائية كبيرة بين المدارس الدينية والمدارس الحديثة. وعلاوة على هذا فقد حصل الأجانب بعد إعلان التنظيمات (١٨٣٩) على امتيازات كبيرة داخل الإمبراطورية بخصوص فتح المدارس الدينية وغير الدينية. كان الوضع يسير ضد أهداف أنصار التنظيمات، علمًا بأن أفكار هؤلاء كانت في الحقيقة مشوشة؛ لأنهم لم يستطيعوا فهم وهضم القيم الفكرية والسياسية للغرب بصورة صحيحة أولاً، ولم يستطيعوا تمثيلها في مشاريع اجتماعية. كانوا في موقف التقليد الأعمى للغرب. وكما لم يستطيعوا وضع نظام تربوي جيد تسببوا في إضعاف القيم الاجتماعية والثقافية في المجتمع. وبعد أن انفصلت المدارس الحديثة عن المدارس الدينية أعطيت إلى يد الدولة. وهكذا أصبحت هذه المدارس الحديثة من الناحية المالية ومن ناحية كادر التعليم وضرورة إنشاء الأبنية لها وتأمين الأثاث... إلخ عبئًا ماليًا كبيرًا على عاتق الدولة.

صحيح أن المدارس الحديثة فتحت، ولكن المدارس الدينية استمرت في الوجود. وقد أدت الثنائية الموجودة بين المدارس الحديثة والمدارس الدينية إلى

ثنائية في فكر المثقفين الأتراك وفي فكر رجال الدولة وهو ما أفرز صراعاً شديداً بينهما. ونتيجة هذا الصراع تقوّعت المدارس الدينية على نفسها، أما المدارس الحديثة فقد بقيت سجيناً التقليد، ولم تستطع أن تخطو خطوة واحدة إلى الأمام. واستمرت هذه الثنائية وهذا الصراع حتى سن قانون «التدريس الموحد» عام ١٩٢٤ في العهد الجمهوري، حيث ظهرت فيه «المدارس العلمانية» ووضعت خطة في هذا العهد لمكافحة الأمية فزاد عدد هذه المدارس، ولكن لم يتم تسجيل تقدم في مستوى هذه المدارس من حيث النوعية.

## ٢- مزاجية روح الأصالة بالمعاصرة

إن فتح الله كولن - العالم والمفكر - خريج مدرسة دينية عتيقة، ويمكن القول إن أمثال فتح الله كولن من الرجال هم آخر حلقات نظام المدارس العتيقة في تركيا. وعلى الرغم من هذا فقد كان فتح الله كولن مختلفاً عنهم لأنه لم يبق في حدود العلم والفكر والجو الاجتماعي لهذه المدارس القديمة، فقد قرأ وألمّ بالحضارة الغربية المعاصرة وبنظم فكرها وبعلمها الوضعية وبأسلوب حياتها الاجتماعية. فإلى جانب علمه الديني الغزير اكتسب العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية بمستوى أعلى من المستوى الذي يتم تدريسه حالياً في المؤسسات التعليمية.

طرح فتح الله كولن أفكاره حول نظم التعليم والتربية الممتدة من المدرسة الدينية إلى المدارس الحديثة في المقابلات الصحفية التي أجريت معه في تسعينيات القرن الماضي<sup>(1)</sup> حيث قام - عند الإجابة عن الأسئلة المختلفة المطروحة عليه - بتحليل وتقويم واسع، وأشار كيف وقع النظام التعليمي الديني القديم ومناهجه في أسر التكرار، وكيف أصبحت كتب الهوامش والشروح سدًا أمام التجديد في كل ساحة. وأجرى مقارنة عامة بين ما كان يدرس في هذه المدارس القديمة بشكل كلاسيكي مع العلوم الرياضية التي انتشرت في الغرب في ذلك العهد. وأرجع سبب جمود وتأثر هذه المدارس - إلى جانب أسباب أخرى - إلى قيامها بغلق أبوابها أمام العلوم الوضعية، كما ذكر بأن العلوم الكلاسيكية التي كانت تدرس فيها، مثل اللغة والبلاغة والمنطق وعلم الكلام والتفسير والفقه وعلم الأصول... إلخ، كانت تدرس وكأن من غير الممكن القيام بأي تجديد أو توسيع فكري وعملي في أي ساحة من الساحات. وأرجع سبب التفريق بين العلوم الدينية والوضعية إلى سقوط نظام هذه المدارس في هوة التكرار وعدم قابليته لأي تجديد.

وهو يرى أن هذه المدارس التي فصلت الفكر الديني عن الفكر الموضوعي وعن العلوم في تلك المرحلة فعلت هذا على الرغم من تعاليم القرآن التي تؤكد على التوافق بين العلم والدين. فالقرآن الكريم يحث بشكل واضح على العلوم

(1) Eyüp Can, *Ufuk Turu*, s. 71-89; M. F. Gülen, *Ruhumuzun Heykelini Dikerken*, s. 36; *Işığın Görüldüğü Ufuk*, 71; *Fasıldan Fasıla* 3/198-199:228; [www.herkul.org](http://www.herkul.org), Kırık Testi «Devlet Kutsanmamalı ama...» 5. Eylül. 2004.

الدينية وعلى العلوم والفنون الحضارية ويقرنهما معاً. وعندما ضاع هذا الاقتران ظهرت المرحلة التاريخية المشؤومة التي فصلت الدين عن العلم، ثم فصلت نظام التعليم عن الحياة الاجتماعية، وظهرت ثنائية المدارس الدينية والمدارس الاعتيادية، والتناقض والصراع بينهما، أي كان هذا الفصل هو خلفية هذا الصراع. ويمكن إرجاع العوامل الاجتماعية والتاريخية له إلى هذا الفصل.

ازداد ارتباط فتح الله كولن بالجماهير وازداد امتزاجه بها، ازدادت علاقته بمشاكلها. وهذه العلاقة الحميمة القريبة من الجماهير ومن مشاكلها الأساسية، دفعته إلى البحث عن حلول لها. في هذه الأثناء اطلع على جميع التيارات الفكرية والسياسية في البلد وعلى الحلول المطروحة، حيث أمعن فيها النظر لمعرفة درجة صلاحيتها وواقعيتها، فتأملها وفكر فيها بعمق، ثم اتجه إلى مشاكل العالم الإسلامي ووجد الفرصة لتوجيه قريحته نحو عالم أوسع. ونتيجة لرحلته الفكرية هذه، وجد أن المشكلة في بلده وفي العالم الإسلامي، وربما في الحضارة الراهنة كلها، هي مشكلة الإنسان وتعليمه وتربيته وتدريبه. وفي بداية السبعينيات حاول تطبيق مشروعه في التعليم والتربية على الطلاب الشباب، ثم في المدارس التي شجع على إنشائها في معظم بلدان العالم، فانتقل المشروع من الجانب النظري إلى التطبيق العملي.

كان في خطبه ودروسه يستنهض همم الناس إلى بناء المدارس الحديثة التي تجمع بين العلم والإيمان. ولكن سرعان ما جاءته انتقادات من بعض الأوساط

المحافظة؛ لأن هذه الأوساط كانت مهتمة بالمشاريع ذات الأمد القصير، بينما كانت مشاريع التربية والتعليم ذات أمد بعيد وتحتاج إلى نفس طويل. وكذلك لم تكن هذه المشاريع من المشاريع التي تهتم بها هذه الأوساط بشكل مباشر؛ لذا فلم تكن على وعي بالآثار الاجتماعية العميقة لها على المدى البعيد، ونظرت أوساط محافظة أخرى إلى هذه المشاريع باستخفاف ولم تأخذها مأخذ الجد.

وقد حاول فتح الله كولن لسنوات عديدة في خطبه ومواعظه وكتبه بشكل مباشر أو غير مباشر، إقناع وتنوير الأوساط المتدينة بفائدة مشاريع التربية والتعليم، وخطا خطوات فعلية في هذا المجال ليكون قدوة لهم، كما بذل جهداً كبيراً في إقناع الأوساط الحكومية الرسمية بأنه لا يستهدف من هذه المشاريع سوى مصلحة الجماهير وخدمة الروح والهوية الوطنية، ولا يحمل أي هدف سياسي أو أيديولوجي، أو أي هدف يتعارض مع أهداف الدولة القائمة؛ لأن الجهود كلها كانت موجهة نحو تعليم وتربية الشباب والجماهير باعتبارها عملاً مدنيًا بحتًا.

وفي التسعينيات بدأت هذه المدارس (الابتدائية والثانوية) في تركيا بالاشتراك في المسابقات العلمية العالمية، حيث أثبتت جدارتها في مدة قصيرة بالنتائج الجيدة التي حصلت عليها، والنجاحات الرائعة التي سجلتها. وكان هذا دليلاً على أن هذه المدارس أُرسيت على قواعد علمية رصينة. وبتعبير آخر كانت هناك إشارة إلى مدى نجاح مشروع التربية والتعليم الذي أشار إليه فتح الله كولن ووضع على عاتقه مهمة إنجازه.

### ٣- إضافات نوعية إلى نظام التعليم التركي

تعد مئات المدارس التي فتحت بتشجيع من الأستاذ فتح الله كولن مهمة لنظام التعليم التركي من ناحيتين:

- الناحية الاجتماعية
- ناحية النوعية الراقية للتعليم

لقد نفتت هذه المدارس الحركة والحيوية لنظام التعليم في تركيا، وكانت عاملاً في زيادة الاهتمام بنظام التعليم سواء في الأوساط المؤيدة لهذه المدارس أو المعارضة لها. وعندما تبين نجاح هذه المدارس في إعداد الطلاب للجامعات، ونجاحها الباهر في المباريات العلمية العالمية، وانعكست أخبار هذه النجاحات في وسائل الإعلام ووصلت إلى أسماع الرأي العام، توجه العديد إلى ساحة التعليم، إلى درجة أنه لم يحدث مثل هذا الاهتمام المتزايد نحو التعليم في تركيا في العهود السابقة، حتى لقد أصبح من المعتاد الآن وجود برامج خاصة للتعليم في وسائل الإعلام، وخصصت الجرائد صفحات لموضوع التعليم وأخباره، وزاد إقبال العديد من الأوساط إلى التعليم بعد أن كانت لا تربطها به أي علاقة، ونما قطاع التعليم وأصبح من القطاعات المهمة.

وحري بالذكر أن الأستاذ فتح الله كولن أدخل مفهوم التضحية إلى نظام التعليم؛ لأن التعليم سباق طويل المدى وصعب، فهو يستلزم تضحية جديدة، وتحملاً وصبراً على الآلام والمشاكل. والتضحية كانت أهم عامل في نجاح المدارس التي شجع على فتحها الأستاذ كولن، حيث هرع الآلاف إلى خدمة التعليم بكل شوق وبكل رغبة، وأدوا هذه الخدمة ناذرين أنفسهم لخدمة الإنسانية، وراضين بالعيش بكل تقشف وزهد. وقد كان مثل هذا الأمر غائباً تماماً عن نظام التعليم في تركيا من زمن بعيد.

لقد كان من الصعب جذب المربين والمعلمين إلى المناطق الفقيرة. ومع أنه تم وضع نظام مضاعفة راتب هؤلاء في بعض هذه المناطق الفقيرة، إلا أنه لم ينفع كثيراً، وبقي ميل هؤلاء ورغبتهم بالبقاء في جو المدينة في المدن الكبيرة. ولكن هذه الصعوبة لم تكن موجودة في مدارس فتح الله كولن، بل ذهب المربون والمعلمون إلى أرجاء العالم، بل حتى إلى مناطق بدائية محرومة من العديد من الحاجات العصرية، بل ذهبوا حتى إلى مناطق تحتم فيها المعارك، وإلى مناطق خطيرة لا يتوفر فيها عنصر الأمان. كان هؤلاء الذين توكلوا هذا التوكل يبرهنون عملياً على مدى حاجة نظام التعليم إلى التضحية والفداء<sup>(١)</sup>.

لا شك أن العامل الأساس والمؤثر في ظهور هذه التضحية ونذر النفس لخدمة الإنسانية هو فتح الله كولن. ولكن ما الذي دعا فتح الله كولن وهو عالم

(1) Mehmet Gündem, M. F. Gülen'le 11 Gün, s. 194; Sohbet-i Canan, s. 105-107

دين وخريج مدرسة دينية إلى ولوج ساحة صعبة ومتعبة وذات نفس طويل مثل ساحة التعليم؟ ما الذي دعا شخصًا حساسًا مثله يتعرض يوميًا لأزمات قلبية وأزمات مرض السكر إلى ولوج هذا الطريق الطويل المتعب؟

هناك من يسرد هذه الأسئلة بغیظ فيقول: ماذا يعمل شخص متدين في ساحة التعليم؟ فإن كانت مهنته هي الوعظ فليعمل في ساحة الوعظ. ولماذا يقوم شخص مختص بالعلوم الإسلامية بالولوج إلى ساحة التعليم والتربية التي هي ساحة علمانية؟ كانت هذه الأسئلة المطروحة حول شخصية فتح الله كولن وحول مشروعه في التعليم والتربية متداولة كثيرًا طوال أعوام التسعينيات في القرن الماضي من قبل وسائل الإعلام، ومن قبل أناس عديدين ينتسبون إلى قطاعات مختلفة، وهي أسئلة أجاب عليها في العديد من اللقاءات الصحفية التي تمت معه، لذا فلن نكرر هنا أجوبته على هذه الأسئلة، إلا أننا سنلقي نظرة على نظرتة إلى نظام التعليم والتربية.

قام فتح الله كولن طوال سنوات عديدة سواء في مواعظه أم في مجالسه أم في مقالاته العديدة التي نشرها بالتطرق بشكل مباشر أو غير مباشر إلى مشاكل التعليم. ويكاد يكون هو الشخص الوحيد الذي تناول هذا الموضوع تناولاً حركيًا وأوصله إلى الجماهير الواسعة. فلا نعرف أحدًا آخر قام بشرح أهمية التعليم حتى في مواعظه للجماهير الذين كانوا يحضرون المسجد لسماع مواعظه وهم من عامة الناس ومن الكسبة وأصحاب الحرف؛ لأن موضوع التعليم كان منحصرًا في التاريخ القريب وفي

العهد الجمهوري أيضاً في أوساط المثقفين والمفكرين والساسة، ولم يكن في استطاعة جماهير الناس الاشتراك في النقاشات الدائرة حوله لا بشكل مباشر ولا بشكل غير مباشر؛ لأن القناعة السائدة كانت أن نظام التعليم موضوع مهم جداً وخاص جداً إلى درجة لا يمكن معها السماح لجماهير الشعب لبيان الرأي حوله. ولم يدر بخلدهم أبداً أنه من الممكن أن يقوم عامة الناس بالتبرع من أموالهم إلى التعليم من دون انتظار لأي مقابل. وبتعبير آخر: لم تكن الجماهير الواسعة تشغل أي مكان في المشاريع الاجتماعية والثقافية والسياسية لهؤلاء المثقفين والساسة. فهم كانوا ينظرون إلى المجتمع بأنه عبارة عن جماهير جاهلة لا دور لها سوى تطبيق الأوامر الآتية لهم من فوق. وما قام به فتح الله كولن هو هدم هذه النظرة؛ لأن هذه النظرة هي التي كونت وصنعت التعليم والسياسة، أي جعلت الدولة غريبة عن الشعب وأنشأت كادراً نخبويّاً، وولدت هذه النظرة.

ولكن الأستاذ فتح الله كولن كان يرى أن الشعب التركي الذي قاد معركة الاستقلال في ظروف قاسية من الفقر والحرمان قادر بحميته وشهامته على الاشتراك في حل أهم مشاكل البلد، وأنه يمكن الاستعانة به في هذا الموضوع الخطير؛ لذا كانت محاولته فريدة في بابها لا نجد لها مثيلاً في تاريخنا القريب.

إن الأستاذ كولن يرى أن مشكلة التعليم والتربية ليست موجودة في بلدنا فقط، بل هي موجودة وبشكل حاد وجذري في المدينة المعاصرة. وبلغ من اهتمامه بضرورة التعليم والتربية، أنه كاد يجعلها من أسس الإيمان، إذ من أهم

أسباب القلق والضياح في المجتمعات الغربية تمزق وحدة العقل والقلب في الفكر العلمي وفي النظام التعليمي. وما لم تحقق الوحدة في النظام التعليمي والتربوي، وتؤسس العلاقة الفطرية والطبيعية بين الإنسان والكون والله فليس هناك أي أمل ولا أي فرصة للخروج من هذا القلق والضياح.

ومع انطلاق هذه المدارس من هذا المنطلق استطاعت تجاوز الفلسفة الوضعية التي تعد من أهم مشاكل نظام التعليم والتربية. وهذه المدارس تضع وحدة القلب والعقل في مركز نظامها التعليمي ومنظومتها العلمية والفكرية. وبتعبير آخر هي تسعى إلى تأكيد ضرورة كون الإنسان متلائماً مع المجتمع ومع البيئة ومع الخالق. تسعى إلى وضع أنموذج إنسان ومجتمع يحترم تاريخه وتقاليده وجذوره الإيمانية وهويته الاجتماعية، مع فكر علمي حديث ومنفتح على كل جديد، كما يثق بنفسه وبمستقبله، مع انفتاح على الآخر ومعطيات العصر الحديث. لذا لم تكن هذه المعاهد - بكوادرها النشطة والموفقة والمعاصرة - ناجحة في تركيا فقط، بل في كل بلد عملت فيه.

علاوة على هذا قامت هذه المدارس بتغيير عقلية ونمط التعليم المتثاقل والمتجمد المستند إلى الحفظ والتكرار؛ إذ لا يزال نظام التعليم في تركيا مستنداً إلى أسلوب الحفظ والتكرار ولم يتخلص بعد من آثار المنطق الصوري في العديد من الساحات. وبدلاً من نظام التعليم المستند إلى الحفظ اختارت هذه المدارس

المنطق الرياضي والتجريبي وطريق الفكر المنفتح المتطور، وبذلك جلبت الحركة والنشاط إلى النظام التعليمي، أي قامت بتجديد معايير التعليم وبرفع مستواه.

والتجديد الآخر لهذه المدارس نراه في صدد العلاقات بين الطالب والمعلم، وبين المدرسة والأسرة والمحيط الاجتماعي حيث أرست علاقات حميمة دافئة وعاطفية كانت البشرية قد نسيتها منذ عصور عدة وهي تتلهف وتتشوق إليها الآن؛ أي إن هذه المدارس أحيت العلاقات العائلية الحميمة السابقة، وأحيت المشاعر والعواطف الحميمة الظاهرة عادة في العائلة والمحلة والبيئة الاجتماعية الصغيرة، وبعثت من جديد الأنموذج الماضي للإنسان البطل المضحى، الذي ينذر نفسه لأمتة ولوطنه وللإنسانية جمعاء بكل المحبة، والذي اختفى أنموذجه في هذا العصر المادي الأناني اللاهث وراء المصالح الذاتية. هذا هو الكادر والروح المسيطر على هذه المدارس، فكلهم شرب من كأس المحبة وعجن بعجين الفداء والتضحية، ومن النادر تاريخياً اكتساب نظام التعليم وكادر التعليم مثل هذا التكريم والاهتمام.

فما الذي يدفع الشباب الذين تخرجوا في أفضل الجامعات وأمامهم مستقبل باهر ورائع أن يهرعوا إلى أقطار فقيرة ونائية، أو إلى بلدان تكتوي بنار الحرب لكي يكونوا مدرسين أو إداريين في تلك المعاهد؟ وما الذي جعل مهنة التعليم هي المهنة المفضلة لدى آلاف الشباب لكي يختاروها مع استطاعتهم دخول كليات الطب والهندسة والكومبيوتر وهندسة الطيران والهندسة الصناعية؟ لا

شك أن هؤلاء الشباب يمثلون شهامة المسلم وتضحيته وحبه للخير، وقد صحبوا معهم هذا النبل والكرامة إلى كل بلد رحلوا إليه وكانوا رسل الثقافة فيه.

فإن نظرنا إلى الموضوع من هذا المنظور الشامل، نرى أن هذه المعاهد ساهمت وتساهم مساهمة إيجابية في الثقافة التركية وفي علاقاتها الخارجية. لقد اتبعت تركيا منذ عصور سياسة منغلقة نحو الخارج، فقد ضعفت جرأتها ورغبتها بالانفتاح على الخارج، وكانت تبدي ردود فعل غريزية وقلقا ضد الانفتاح على الخارج. ونحن نعتقد أنه كلما زاد هذا القلق زادت الأهمية الثقافية لهذه المعاهد على المسرح الدولي.

#### ٤- إضافات نموذجية في صناعة التقارب الثقافي

نعتقد أن إيجابيات هذه المعاهد وفوائدها ستظهر بشكل أوضح في المدى البعيد؛ لأن التربية والتعليم مشروع طويل المدى. ولا شك أنه لأول مرة في تاريخنا الطويل يظهر هذا الصدى الواسع لمشروع تعليمي، فقد أحدث حركة واسعة وتأثيراً على النطاق الدولي في الساحة الثقافية والاجتماعية والدولية. ومع أن مؤسسات أخرى غير هذه المدارس تتولى موضوع الحوار بين الحضارات، إلا أن هذه المدارس خرّجت أشخاصاً كثيرين تصدوا لهذا الموضوع وحملوا هذه المهمة.

لقد قامت هذه المدارس بمدرسيها وأساتذتها وكوادر الإدارة فيها بصنع نسيج لين ورقيق من العلاقات الحميمة المشتركة بين أناس يختلفون في الدين

والثقافة والحضارة. وستزداد ساحة هذا التأثير وتعمق إلى درجة قد يفوق حتى توقعات القائمين بها؛ لأن تربية وتهيئة أشخاص مدنيين مستعدين للحوار مع الآخرين على الرغم من الفروق الدينية والثقافية والاجتماعية عنصر مهم جداً، ويشكل في المستقبل أساساً وقاعدة للحوار بين الحضارات. وعندما نذكر هذا النوع من الأشخاص المستعدين للحوار مع الآخرين والتعاون معهم، لا نقصد أنهم قد انقطعوا عن هوياتهم وعن جذورهم وأصبحوا غرباء عنها؛ لأن الحوار يعني «الاحترام المتبادل من دون إنكار أي طرف لهويته وثقافته وعاداته»، بل القيام بتكوين ساحة واسعة مشتركة يمكن فيها العيش معاً بسلام ومن دون صراع. ولا يعني هذا الحوار بأي حال من الأحوال - مثلما يشيع المعارضون له - الانصهار في بوتقة الطرف المقابل؛ لأن هذا معناه من الناحية السياسية والاقتصادية قبول للاستعمار، ويعني من الناحية الاجتماعية والثقافية عملية ذوبان.

من جهة أخرى نحن نعيش ظاهرة «العولمة» أي أن الآخر موجود الآن على عتبة بابنا، وهذا يؤثر على علاقاتنا الاجتماعية والإنسانية؛ لذا علينا بذل الجهود للتعايش مع الثقافات الأخرى في جو يخلو من الصراع وليس الوقوف منها موقف العداء. والخوف من الآخر ومن ثقافته يعني ضعف ثقافتنا في هويتنا وشخصيتنا. أولم نتحدّ العالم أجمع بهويتنا وشخصيتنا وبنظم التربية عندنا؟ فطوال أربعة عشر قرناً التقينا وتعايشنا مع ثقافات وحضارات عديدة؛ فقد كانت الأناضول مهداً لمدينت

عديدة، أي كانت فسيفساء حضارات وثقافات عديدة. ومع أن مثل هذه الفسيفساء الحضارية والثقافية قد يكون لها خطر من الناحية السياسية والأيدولوجية، إلا أن منطقة الأناضول تعد بحق من أهم المناطق الجغرافية التي كانت مهذاً لحضارات مختلفة؛ لذا فقد تشربت بثقافة الحوار في التاريخ وهضمتها.

إننا نرى أن أنموذج الإنسان في مشروع هذه المدارس أكثر فعالية وإيجابية ونشاطاً، ويحاول أن يكون من اللاعبين على المسرح الاجتماعي ومن المؤثرين فيه، وهذا الأنموذج الإنساني متوازن من ناحية المادة والروح، ولا يعمل أحدهما ضد الآخر، كما يحمل هذا الإنسان رغبة الحوار الثقافي والاجتماعي.

يمكن سرد العديد من الأقوال حول الأسس الفلسفية والفكرية لهذه القضية، ولكن لا يمكن إيفاء حق هؤلاء الأبطال الذين حققوا في الواقع العملي هذا الأنموذج الاجتماعي والثقافي. ويجب ألا ننسى أننا أمام نشاط عملي تجاوز خيال المثقفين. وجدير بالتأكيد أن المدارس هذه سيكون لها إسهام كبير في إغناء الحوار بين الحضارات في المستقبل، وإن كان من الصعب رسم حدود هذا الإسهام حالياً. هذا مرتبط بمدى قبول البلدان الأخرى لهذه المعاهد ومدى تفاعل مجتمعاتها معها، ومدى استعداد تلك البلدان للدخول في مسألة حوار الحضارات. وبوسعنا أن نرى أن بلداناً كثيرة - إن لم تكن هناك ضغوط أيدولوجية سياسية وفكرية عليها - مستعدة لقبول مثل هذا الحوار.

أصبح فتح الله كولن بفعالياته هذه ونشاطاته حديث الساعة في تركيا منذ التسعينيات، وبؤرة اهتمام كبار موظفي الدولة ورجال السياسة المحايدون، والأكاديميين والأوساط المثقفة ووسائل الإعلام. وأصبحت أعوام التسعينيات، أعوام الانطلاق إلى العالم الخارجي من جهة، وأعوام إجراء الحوارات مع مختلف الفئات الثقافية والتيارات الفكرية بشكل واسع من جهة أخرى. أي بدأ عهد حوار داخلي لم يحدث له مثل في التاريخ الحديث لتركيا. بينما كانت تركيا قبل الثمانينيات مسرحاً لصدام العديد من الحركات ومن التيارات الأيديولوجية. وقد قُتل الآلاف من الشباب أثناء الصدامات التي جرت في هذه الحركات الشبابية. واهتزت تركيا من أعماقها بتأثير النزاعات الأيديولوجية التي عمّت أيضاً العالم كله. ولكن فتح الله كولن استطاع أن ينقذ محبيه والجمهير العريضة التي كان يخاطبها من الانزلاق إلى هذه النزاعات والخصومات، ويبعدهم عنها. وأبدى في هذا الأمر عناية خاصة بصبر وتأنٍ.

### ج - من الحوار الداخلي إلى الحوار العالمي

#### ١- بادرة نادرة: شخصية دينية تطلق الحوار بين المتناقضين

لا شك أن العالم اليوم بحاجة ماسة إلى الحوار بين الثقافات والحضارات أكثر من أي وقت مضى؛ لأن العلوم وتكنولوجيا السلاح بلغ من التقدم مبلغاً يهدد مستقبل المجتمعات الموجودة على سطح الأرض. ولا ينبع هذا التهديد

فقط من وجود أسلحة الدمار الشامل ومن العلاقات بين قوى الحكم، بل إن ظاهرة الحداثة والعولمة تهدد التعددية الثقافية والدينية والاجتماعية والفروقات بينها. وبدأت ردود الفعل ضد العولمة تزداد في مختلف أرجاء الدنيا، ولا تعد ردود الفعل هذه شكلاً من أشكال المقاومة للحداثة، بل لأن العولمة بدت كأنها تهدد وبمقياس واسع الهويات الدينية والقومية والتاريخية والثقافات الاجتماعية للأمم، وهذا ينذر بقدوم نزاعات وصراعات جديدة.

يُعد الحوار وقبول الآخر أهم سمة من سمات فكر فتح الله كولن وديناميكيته، وهذان المفهومان اللذان تطورا في العالم، بدأ ينقلبان إلى سمة ثقافية على نطاق عالمي. إن العيش معاً من دون نزاع أصبح من الأهداف ومن المشاكل التي تبحث الدول الحديثة عن وسائل تدعيمه ووضع فلسفته. ولم يكتسب الحوار وقبول الآخر في أي عهد من عهود التاريخ أهمية كأهميته الحالية، وما كانت ثقافة الحوار ضرورية كضرورتها الآن؛ لأن جميع الامبراطوريات السابقة لم تكن مؤسسة على علاقات سياسية وقانونية مبنية على الحوار، بل كانت قائمة على أساس الصراع والحروب. وقد أسست الحضارات المختلفة جدراناً سميكة حولها، محافظة كل منها على هويتها السياسية والأيدولوجية والدينية. وأدى هذا إلى صراعات لا بد منها فيما بينها وإلى حروب عديدة. وسادت قوانين الحرب في العلاقات الدولية طوال القرون الوسطى. ولم يقتصر هذا الأمر على العلاقات الدولية فحسب، بل ساد في القوانين الداخلية للدول والإمبراطوريات

كذلك، إذ لم يكن يُسمح بأي اختلافات دينية أو عنصرية أو ثقافية، ولم يتم الاعتراف بحق هذه الاختلافات بالوجود. لذا تأسس نضال الإنسانية في ساحة الحضارة طوال القرون الوسطى على الصراع والشجار والحروب. وقد تكون الدولة العثمانية الاستثناء الوحيد في هذا المجال.

في عام ١٩٨٠م حدث انقلاب عسكري شاع في أعقابه هدوء كبير لفّ جميع أرجاء تركيا. لقد خسرت تركيا في الستينيات والسبعينيات ثلاثة أجيال، واستولى التعب واليأس على الناس. أما أعوام الثمانينيات، فكانت أعوام قيام الحركات الفكرية والأيدولوجية بمراجعة نفسها ومحاسبتها. ولكن النزاعات انتهت في الشوارع والساحات فقط؛ لأن الرؤوس والأذهان كانت لا تزال مملوءة ومقسمة بالحوازج الأيدولوجية. في مثل هذا الوضع الاجتماعي، بدأ فتح الله كولن بإرساء ثقافة الحوار وقبول الآخر، وبثقافة إبداء المرونة والابتعاد عن التعصب. واستطاع أن يكون مقنعاً؛ لأنه كان معماري مشروع على النطاق العالمي؛ لذا أصبح محط الاهتمام وموضوع الساعة.

قام فتح الله كولن بعد ذلك بمحاولات وتجارب أولية لمشروعه الكبير لإرساء قواعد الحوار بين المثقفين الأتراك المنتمين إلى أطراف فكرية وعقدية متناقضة؛ فقام بعقد اجتماعات بين ممثلي مختلف الأفكار، وبين ممثلي مختلف أنماط المجتمع وأديانه، ومع الذين دخلوا في صراعات فعلية فيما بينهم في الستينيات وفي السبعينيات، ومع من استمرت خلافاتهم في الساحات الفكرية

والاجتماعية، وانقسموا إلى معسكرات مختلفة. وجد هؤلاء أنفسهم يجلسون لأول مرة حول منضدة واحدة مع مخالفيهم في الرأي والأيدولوجية. كانوا يرون مخالفيهم عن قرب للمرة الأولى ويتحدثون معهم. كان هؤلاء من الذين ربما شهر أحدهم السلاح في وجه الآخر سابقاً، أو في الأقل قادوا تيارات مختلفة ومتعارضة من الحركات الشبابية. فقد جلسوا حول مائدة واحدة وجهاً لوجه يتناولون الطعام ويسأل أحدهم عن أحوال الآخر.

صحيح أن الحديث في هذه اللقاءات الأولى كان لا يتجاوز كلمات المجاملة، ولكن كان هناك من بين الحاضرين من أعجب بهذه الاجتماعات، وبدت عنده أمارات الرغبة في إرساء القواعد الفكرية والفلسفية والاجتماعية لهذه الاجتماعات. وبمرور الزمن نتجت عن هذه الرغبة اجتماعات مدينة «أبنت»، أو ما أطلق عليه اسم «منتدى أبنت للحوار». لم تعد هذه الاجتماعات اجتماعات مجاملة، فقد شكل هنا كادر علمي جاء أعضاؤه من مختلف الجامعات ومن مختلف الاختصاصات ومن مختلف المدارس الفكرية، وانقلب الصراع هنا إلى حوار فكري وعلمي.

لقد جاء هذا الكادر العلمي الذي ينتمي كل من فيه إلى مدرسة فكرية مختلفة إلى هذه الاجتماعات لتأسيس ساحة مشتركة من التفاهم والعيش معاً في تركيا من دون صراع. كان هذا من دون شك مشروعاً كبيراً لا شبيه له. كان فتح الله كولن ومن تأثروا به من المثقفين في أول الأمر هم الذين يديرون

هذا المنتدى، ولكن ما إن اتسع نطاق هذه الاجتماعات حتى تحول المنتدى - نتيجة اشتراك عدد كبير من المفكرين والعلماء في ساحات الفكر والعلم والقانون والسياسة - إلى منبر مشترك وإلى برنامج عمل فعال. ولا يشغل فتح الله كولن سوى الرئاسة الفخرية لجمعية «الصحفيين والكتّاب» التي تقوم بترتيب هذه الاجتماعات وتمويلها، أي إن اجتماعات الحوار هذه أخذت قلبها المؤسساتي على يد هؤلاء الأكاديميين وأصبحت تحت تصرفهم.

## ٢- وقف الصحفيين والكتّاب في مسيرة الحوار

تأسس وقف الصحفيين والكتّاب عام ١٩٩٤م، وكان لافتتاحه صدى كبير في وسائل الإعلام حيث تأسس في البداية لتفعيل وتنشيط جو من الحوار وحسن النية. وكان هذا هو رأسمال الوقف في البداية، ولكن سرعان ما أعقبت اللقاءات على موائد الطعام فعاليات اجتماعية وثقافية مختلفة، فقد امتلك الوقف مجلتي ودار نشر لإرساء القواعد الفكرية لاجتماعات «أبنت».

إلى جانب هذا، بدأ المشاركون في الولايم من مختلف الاتجاهات والانتماءات بتأسيس صداقات جديدة. وظهر لأول مرة أن للفروق والاتجاهات المختلفة مثل هذه الجاذبية وهذا السحر؛ لأنه سرعان ما أدرك جميع الأطراف كيف أن الفروق والاختلافات ليست سوى وجه من أوجه الغنى والثراء. فأصبح ثمة تلاؤم وانسجام تام بين معتنقي مختلف الأفكار والعقائد والأديان.

كان هذا أول حوار ساخن بين هؤلاء؛ لأنهم لم يروا منذ سنوات عديدة، بل ربما منذ عدة عصور، أرضية مشتركة للحوار مثل هذه الأرضية. لذا فقد أيدوا هذه الحوارات بحرارة. ولعلمهم لم يتوقعوا في البداية أن ينشأ جو مثل هذا الجو الحار، ولم يتوقعوا أيضًا تحول هذه الحوارات التي جرت على موائد الطعام إلى حوارات بين الثقافات والحضارات والأديان.

وجدير بالذكر أن الحياة العصرية مهدت للإنسان تسهيلات كثيرة، ولكنها في الوقت نفسه زادت من مشاكله، ولعل من أهم هذه المشاكل التحريضات السياسية والإمبريالية التي تثير خلافات بين الأديان والحضارات، كما أن العلاقات الدولية تتأثر سلبيًا بهذه التحريضات. ومن ثم يبقى السلام العالمي - الذي لم يتحقق أبدًا على الرغم من كثرة الحديث - في خطر مستمر. لذا بدا أن الحوار بين الحضارات والأديان هو الأمل الوحيد للإنسانية.

وهكذا فإن محاولة فتح الله كولين تعدّ على المستوى الدولي، من أبرز محاولات البحث عن أرضية للحوار والتفاهم المشترك، وأبرز مثال لها. ويُسند محمد فتح الله هذه المحاولات بأدلة دينية وفقهية وفلسفية. وما فعالياته في التعليم والتربية على المستوى الدولي، وتأسيسه المدارس العديدة في مختلف الدول، إلا لكي تكون هذه المدارس جسور سكانية وسلام بين الحضارات والثقافات والأديان المختلفة.

وهو يرى أن على المسلمين ألا يقيموا هويتهم الثقافية والاجتماعية على أسس من الصراع والنزاع، فهذه الأسس أسس هدامة، ولا تتفق مع القيم الإنسانية والعالمية للإسلام. ولم تكن الحروب الطويلة الأمد في العهود السابقة، إلا نتيجة لمشكلة هيمنة منطوق القوة على العلاقات الدولية. وقد كان من الممكن أن ينطبق هذا على جميع الامبراطوريات السابقة وعلى ظهور وانتشار جميع الأديان. ولكن لا تستطيع الإنسانية الآن تحمل تبعات هذا النزاع في الصراع على المستوى العالمي.

علمًا بأن منظومة القيم الإسلامية قائمة على السلام والحوار المتبادل وقبول الآخر. وقد طبق الرسول ﷺ هذه القيم في دولته في المدينة المنورة. كان أهل المدينة ينتسبون إلى أديان وثقافات مختلفة. لقد تصرف الرسول ﷺ - للمرة الأولى في التاريخ - ضمن قيم متفوقة على قيم حقوق الإنسان الدولية المعلنة اليوم. وترينا هذه الوثائق التاريخية، كيف تم الاعتراف بالخصوصيات الدينية والثقافية المختلفة وحقوق كل مجموعة ومسؤوليتها على أساس من الاعتراف المتبادل. وحسب هذه الوثائق والمعاهدات، فإن غير المسلمين أحرار في أديانهم وتفكيرهم وطرز معيشتهم وعباداتهم دون أن يتدخل أحد في هذه الأمور، بل يمكنهم العيش مع المسلمين شركاء على أساس من الحرية الدينية والقانونية والثقافية وضمن نظام يسمح بالتعددية.

إن الأستاذ فتح الله كولن يحاول اليوم توسيع هذه «الجماعية» و«التعددية» المستندة إلى الحوار وقبول الآخر. ولا شك أن «الجماعية» في السابق كانت محددة بالأسس الدينية، إلا أن اليوم هناك حاجة إلى أسس ثقافية وسياسية كذلك. ومن الضروري اشتراك أشخاص منتسبين لحضارات مختلفة في هذه الجهود بشكل إيجابي وفعال لكي يمكن تحقيق ثقافة الحوار وقبول الآخر الذي يخدم السلام العالمي. وهناك قيم إنسانية وعالمية في ماضي كل أمة وفي ميراثها الثقافي وطرز حياتها الثقافية تدعو إلى التسامح تجاه أمتا الحياة الثقافية المختلفة، ويجب إظهار هذه القيم لمنتسبيها وتعليمها لهم لكي يمكن تأسيس ثقافة يمكن العيش في ظلها في العالم.

وهو أمر لا يتحقق إلا بمشاركة الأطراف الأخرى من أصحاب الثقافات المختلفة وتجاوبها مع هذه الحركة في كل خطوة من خطوات الحوار. وحركة الحوار هذه، مستمرة باعتبارها حركة مدنية تحملها أطراف عديدة من مختلف الأديان والثقافات، ويحملها مثقفون يملكون أسسًا فكرية وفلسفية مختلفة ومفكرون وعلماء وزعماء من مذاهب وقناعات مختلفة ينتمون إلى مجتمعات مختلفة. وقد بدأت موجات هذه الحركة تتسع يومًا بعد يوم ويزداد تأثيرها. ولا شك أن هذه المحاولة لا تحمل أي صبغة سياسية مباشرة، ولكنها تستطيع في المدى البعيد التأثير إيجابيًا على مستقبل المجتمعات؛ لأنها حركة حوار جدية ذات مستوى رفيع، وقد استقطبت الاهتمام والتجاوب لكونها حركة مدنية. وربما استطاعت

هذه الحركة في المستقبل القريب نقل صوتها الذي يدعو الإنسان إلى الرجوع إلى جذوره الروحية العميقة الموجودة في خميرة الكون، وإلى الحب والعشق الإلهي ونقل صوتها إلى قطاعات أوسع وإحداث تأثيرات أقوى فيها.

من المؤكد أن الأستاذ فتح الله كولن مفكر إسلامي وشخصية دينية، ولكن لم يستغرب أحد في هذا العالم وفي الأوساط الاجتماعية والثقافية المختلفة هويته الدينية هذه؛ لأنه يقدم أنموذجًا واضحًا ويؤكد على قيم مشتركة يستطيع كل مجتمع إنساني قبولها بكل رضا من الناحية الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية.<sup>(1)</sup> فقد شبهه الكثيرون بجلال الدين الرومي، واعتبروه رومي هذا العصر. إن العديد من المجتمعات في العالم عرفت كتب جلال الدين الرومي وقرأتها، ومن ثم نرى أن اهتمام مجتمعات العالم في ازدياد تجاه حركة الحوار والتسامح التي تمثل روح دعوة الرومي.

### (٣) أحمد حلمي فيليبية لي

ولد في مدينة فيليبية ببلغاريا، كان أبوه سفيرًا، بدأ التعرف على المعارف وعلى العصر بالدراسة في «سلطانية غلاطة سراي» بإستانبول، ثم أقام في إزمير وتوظف في بيروت. وهنا اتصل بعناصر «تركيا الفتاة» فتبعه النفي والإبعاد إلى

(1) M. F. Gülen, Örnekleri Kendinden Bir Hareket, s. 117; Ruhumuzun Heykelini Dikerken, s. 122;

Yeşeren Düşünceler, s. 156; Kendi Dünyamıza Doğru, s. 50; İslam Dünyası, Sızıntı, Mart 2004.

«فيزان». ثم دعي إلى إستانبول بعد «المشروطة» (الدستور). فرجع راية فكر «الاتحاد الإسلامي»، وأصدر مجلة بهذا الاسم لنشر أفكار هذه الجمعية... وبعد ذلك جريدة «الحكمة» اليومية والتصدي لجمعية «الاتحاد والترقي»، ثم مجلات وجرائد أخرى... والقيام مدة بوظيفة أستاذ الفلسفة في دار الفنون (الجامعة). ثم قتل بالسم في عمر يحسب على الشباب من قبل أعدائه الألداء الماسونيين بالظن الغالب. إن الآثار والكتابات التي تركها رجل الفكر والحركة الذي ألقينا على حياته نظرة سريعة، لازالت تنتظر دراساتٍ أكاديمية.

#### (٤) فريد كام

السيرة الوجيزة لرجل الفكر والذوق والبيان الفريد النادر الذي فتح عينه على الحياة العرفانية لإستانبول، كما يأتي؛ فهو أستاذ الفرنسية والاستطلاع الفلسفي الذي أوقعه في قلق لمدة قصيرة، ثم اللجوء إلى التصوف في أحضان العناية الإلهية، فالاستقامة في الحس والفكر مجدداً. وبعد ذلك نشر أحاسيسه في مجلتي «الصراط المستقيم» و «سبيل الرشاد»... والقيام مدة بوظيفة مدرس في «دار الفنون» و«مدرسة السليمانية»... والانتساب إلى «دار الحكمة الإسلامية» (هيئة من كبار علماء الإسلام)... والتعرض مرات إلى العزل من الوظائف والإعادة إليها، وإلى البأساء والضراء والمضايقات، والدوام في مسيرة الحياة بزهاء ألوانها ذات البعد العقبوي حتى لقاء ربه كما يليق برجل فكر وعمل حركي.

## (٥) مصطفى صبري أفندي

إنه ابن الأناضول الطاهر، هو «إنسان الكفاح» بكل معاني هذه الكلمة. فنجد «شيخ الإسلام» مصطفى صبري رجل الكفاح والعمل الحركي مدرساً وأميناً لمكتبة السراي ومبعوثاً (نائباً في البرلمان) ورئيساً للتحرير في مجلة «بيان الحق»... وعضواً في فرقة (حزب) الحرية والائتلاف، إلى ساعة تركه الوطن بعد «مداهمة الباب العالي» المعروفة. لقد عمل رجل الحركة هذا في خدمة الإسلام في بلاد المسلمين الأخرى متى ما اشتدت العواصف، وعاد إلى وطنه لمواصلة الكفاح هنا متى ما سنحت الظروف... فيفتح صدره لخدمة بلده كلما سنحت له فرصة، فيتقلد عضوية «دار الحكمة الإسلامية» و«المشيخة الإسلامية». ثم يغادر تركيا سنة ١٩٢٢ لآخر مرة إلى رومانيا وإسكجه، ثم مصر... حتى انقضاء عمره سنة ١٩٥٤... حياة أمضاها في كفاح مرير ومكافحة شديدة... حياة مباركة لابن بار للوطن مشحونة بعذاب ثقيل ومتقلبة بين الصعود والنزول، تصلح موضوعاً للعديد من رسالات الدكتوراة.

## (٦) أحمد نعيم بابان زاده

ولد في بغداد. أبوه باشا عثماني. نهل من معارف إستانبول مثل أقرانه. من مراحل سيرة هذا الإنسان ذي الأفق الغني والواسع في عالمه الحسي والفكري: مدرسة «سلطانية» غلاطة سراي، مدرسة الملكية (الإدارة والسياسة)، فالتعيين في

قلم الترجمة في وزارة الخارجية ومدير التدريسات في وزارة المعارف وعضوية دائرة الترجمة وتدرّيس الأدب في دار الفنون وعمادة كلية لمدة وجيزة... إن أحمد نعيم نبع مهم ارتشف منه المجتمع التركي فكرًا وروحًا... وترك من خلفه ميراثًا غزيرًا من العلم والعرفان للأجيال القادمة.

### (٧) محمد عاكف

هو الابن البار والمخلص لتركيا الوطن. كُتبت عنه المجلدات من الأبحاث وتحدث عنه الخطباء. وسيكتب ويقال بلا انقطاع عن إيمانه وعشقه وفوران مشاعره وعمله الحركي وقضيته وفكره. هو من نوادر المثقفين الترك الذي ساحوا في الأناضول وروم ايلي (الممالك العثمانية في أوروبا) وبلاد العرب. وكان حيث ما حل صوتًا لشعب مجيد، لكن منتكس المأل، مليئًا بالحسرة والهجران، ونَفَسًا ينفث الأنين، وتوجسًا مبثوثًا فيما حوله. من قلائل الناس الذين حافظوا على خط توجههم بهذا الالتزام العظيم. كان مخلصًا ووفيًا في مراحل حياته كلها: بيطارًا ومفتشًا ومدرسًا للآداب في دار الفنون وبإذلاً جهده في فريق «الصراط المستقيم» ثم «دار الحكمة الإسلامية»، ثم خطاباته في سنوات حرب الاستقلال.

عاش ابن الوطن ذو الصوت القوي، زاهدًا كزهدي صحابي جليل، ورحل إلى العقبى فقيرًا. وهو ينتظر أيامًا عابقة بالوفاء من الأكاديميين بالبحث والتمحيص

عن جوانب فكره وعمله الحركي وفنه، مع حفظ الشكر للجهود المبذولة في هذا الشأن حتى الآن.

### (٨) محمد حمدي يازر

العلامة المفسر الشهير، فهو بعدما حصل على العلوم الابتدائية في «المالي»، وهي من نواحي الأناضول الصغيرة، توجه إلى العاصمة إستانبول «لإكمال النسخ» حسب المصطلحات في درجات العلم. تتلمذ على يد مشايخ بصورة خاصة، ثم «امتحان الرؤوس»، ثم «مدرسة النواب»، ثم مدرساً في «مدرسة الواعظين»... ومرتقياً إلى «الدرس العام». ثم مبعوثاً (نائباً في البرلمان) على أثر المشروطة... والتوقيع على فتوى يجيز بها خلع السلطان عبد الحميد في خطأ اجتهادي... وعضوية دار الحكمة الإسلامية... ووزيراً للأوقاف... والوقوع تحت طغيان محاكم الاستقلال في العهد الجمهوري، والانزواء الطويل بعد النجاة من غضب هذه المحنة بفلتة أدق من الشعرة، ثم تصنيف تفسيره الأشم للقرآن الكريم. هذه خطوط عريضة منتقاة من سيرته. إن العلامة حمدي يازر من الشخصيات البارزة التي ينبغي أن نتوقف عندها ملياً باسم حياتنا الفكرية وعملنا الحركي.

## (٩) نجيب فاضل

جذور عائلته في «مرعش» من حواضر الأناضول. لكنه وجيه مشبع بتربية إستانبول وأدائها، ولد فيها وعاش فيها حتى وفاته. الكلية الأمريكية والمدرسة البحرية كانتا ملء سندانين من تراب ذي قوة إنباتية يحتضن هذه القابلية الفذة وكومتين صغيرتين للوثبة الذاتية. ومن المنازل التي نزلها ثم رحل عنها سريعاً: قسم الفلسفة في دار الفنون. وسوربون باريس منفذ صغير للاطلاع على الغرب. ولم يستسغ وظيفة مفتش في البنك فكأنه فيها بائع متجول، فغادرها. أول دارٍ نَفَخَ فيها روح الفن في كل صدرٍ موهوب أو غير موهوب هي كونسرفاتوار الدولة (معهد موسيقى الدولة) وأكاديمية الفنون الجميلة. إنه صاحب المدرسة الفكرية: «الشرق الكبير»، المسماة باسم الدورية التي أصدرها مرات، كلما منعت من الصدور أعاد إصدارها، وكلما صدرت أغلقت بالمنع عن النشر، بإرادة قوية تدفعه إلى المثابرة في التخطيط للصدور أثناء المنع. فهو بانيتها ومهندسها وصاحبها المثقل بالعذاب والبأساء والضراء... وهو أحد أفذاذ أساتذة الشعر والنثر ومهندسي الفكر المستقبلي في العصر الأخير. وإن غوصه في الفكر الصوفي، وعمقه في الميتافيزيقا، وتوقيره المتين في عمره كله للحقيقة المطلقة، واحترامه الفائق وتوقيره المكين إزاء سيد الأنام ﷺ، هي قطرات صغيرة من بحره الممتد إلى الآفاق. وإن تعريف جيل الشباب التركي والعالم كله بهذا الإنسان العملاق وبتوجهاته

كلها، التي ألمحنا إلى بضع قطرات منه هنا، إنما هو مقياس قدراتنا على استشعار العظمة عند الآخرين.

### (١٠) سليمان حلمي أفندي

سليل عائلة أصيلة في سلسرة. شيخ وابن شيخ. عاد إلى بلدته التي ولد فيها «مدرسًا» بسائق الوفاء الخالص بعدما أنضح غناه الروحي في آفاق عرفان إستانبول. وتتوسم عائلته التي تعلق عليه أمالاً عظيمة خيرًا في طلابه المتحلقين حوله، وفي إخلاص ووفاء أخلائه وإخوانه، فترى فيهم رسالته ومستقبله، وتبتسم لمن يلحق بهم من بعدهم. سليمان أفندي رجل كفاح قل مثيله، ممن لا يعرف الكلل في عمله الحركي. فكان في عمره كله منافحًا صادقًا وثابتًا عن فكر أهل السنة والجماعة. فهو داعية الكفاح الشامل وليس الكفاح في خط الدفاع، في عصر تعرض الحس والفكر الديني إلى هزات متكررة... فنقش الشيخ الفكر الديني مع الحس التاريخي في نسيج أرواحنا نقوشًا بديعة... واجتهد في إشباع قلوبنا من أصول وجودنا بالدورات التعليمية ومساكن الطلبة وبيوت الإقامة في كل أنحاء البلاد، فلم ين ولم يفتر عن غايته هذه ورسالته حتى رحيله إلى حيث يطير الأرواح والروحانيون. ولست أزعم أن أسطرًا أو صفحات قادرة على تعريف رجل الحركة العظيم هذا... بل ولا المجلدات من الكتب تستطيع الإيفاء بحق إنسان الروح والمعنى، هذا الذي زان أرجاء البلاد من «أدرنة» إلى «أردهان» بالعلم والعرفان، وفي مدة قصيرة، وراغمًا أنف العوائق.



# اتجاهات التجديد للفكر الإسلامي الحديث في البلقان، وروادها البارزون



محمد كيسو<sup>(١)</sup>

## المقدمة

من بين جماعات عديدة اتخذت الإسلام ديناً لها في القرون الوسطى، نجد في البلقان جزءاً هاماً من سكان البوسنة والهرسك وأغلبية شعب الألبان، قد اتخذوا الإسلام ديناً لهم، وأشبع أتباع الإسلام لهذه الجماعات حاجاتهم إلى التعلم أثناء حكم المملكة العثمانية عن طريق التدريس المنظم، ويكونهم منتسبي جماعات شعبية مستقلة فتح أتباع الإسلام لأغراضهم التعليمية الجماهيرية المدارس الابتدائية (كتاتيب)، في أول أمرهم، والمدارس الثانوية (مدارس) في مابعد، من حيث تعلم جلهم مواد العبادات الإسلامية، واستخدموا في تعلمهم أثناء التدريس المصطلحات العربية، وأما شرح هذه المصطلحات فعرضوها بلغاتهم الأم.

(١) الأستاذ المنتسب لمادة اللغة العربية - كلية الدراسات الإسلامية - سرايفو البوسنة.

ومن خلال الدراسة في مراكز المملكة العثمانية الأكثر تطوراً، وكان التدريس فيها باللغات الشرقية، نجد أن هذه الدراسة أثمرت لدى منتسبي الجماعات المنضوية تحت راية الإسلام إنتاجاً أدبياً غزيراً في اللغات الشرقية، والذي أسهم بدرجة هامة في الأدب الإسلامي في القرون الوسطى، ويؤكد كثرة الأدب الإسلامي المؤلف في البلقان باللغات الشرقية أن هناك الكثير من الكتب ألفها الباحثون المنتسبون للجماعات الأهلية بلغاتهم الأم.

ووجد حفظ أجزاء القرآن وتفسير محتوياته اهتماماً خاصاً من التعليم الإسلامي في البلقان. وإلى جانب حفظ القرآن الكريم، تم الاهتمام بدراسة اللغة العربية بوصفها لغة التعليم، واللغة التركية بوصفها لغة المراسلة الرسمية، وبعد انسحاب المملكة العثمانية من البلقان أصبح العلماء الذين أنهوا دراساتهم في المدارس الإسلامية هم الرواد في المعركة المتجهة إلى الدفاع عن الحقوق الإنسانية والدينية؛ فكانت لسائناً مناوئاً لميول الجماعات الكبيرة.

ونظراً إلى أن موضوع التحليل في هذا البحث هو: الظروف الثقافية والتاريخية التي عاشت فيها الجماعات الإسلامية في البلقان أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين، وجب أن ألفت الانتباه إلى أنني سوف أركز فيه على الأوضاع العقلية السائدة في ذلك الحين بين أوساط البشائقة والألبان المسلمين، وهما الشعبان اللذان انتميا بتفكك المملكة العثمانية إلى يوغسلافيا، وألبانيا، وأما الجماعات الإسلامية القليلة الموجودة في بولغاريا واليونان، فيمكن القول: إنها

في جو تقليص الحقوق الدينية التي وجه منتسبها إلى المهجر الجماهيري، ولم تكن لديهم طاقة، لا فكرية ولا إحصائية، قادرة على توليد أفراد يمكنهم الذود عن معتقداتهم فضلاً عن تأسيس الدوائر التي تؤدي إلى تطوير الفكر الإسلامي ذلك الحين في أوساطهم.

وأما البشائقة والألبان- الشعبان المختلفان أصلاً- والذان لكل منهما لغته الخاصة به، فيمكن القول: إنه على الرغم من أنهما كانت لديهما معركة واحدة في توقيت متفق، لكن لاختلاف الظروف التي تحكم كلاهما وطموحات كل فريق فنجد أن البشائقة الموجودين في وسط أغلبية تدين بالنصرانية في إطار يوغسلافيا، لم يحصلوا على فرصة إجراء معركتهم الخاصة حول الحقوق الشعبية وحقوق تأسيس الدولة، بينما في الحين نفسه قدم للألبان- بكونهم شعباً غير إسلامي- فرصة لإجراء معركة الدفاع عن الحقوق الدينية ومعركة تحقيق الاستقلال السياسي.

وفي نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حدث ما يمكن أن يقال عنه هو تأثير وتأثر بين اللغات حيث جاءت من دول أوروبا تأثيرات البعث القوية؛ لأن الجماعات الأوربية التي ضمنتها المملكة العثمانية- لا في الممارسة الشفوية اليومية فقط بل في المراسلة التحريرية كذلك- أدخلت بالتدرج لغاتهم الأم مكان اللغات الشرقية. حتى إن «التنظيمات» (الإجراءات)، التي قام بها القصر العثماني في سنة ١٨٣٠، لتتمكن المملكة من الدفاع ضد الضغوط التي

جاءت من دول أوروبا، التي قبلت الفكرة المعتمدة على مبدأ شعب = دولة، لم تستطع حماية المملكة العثمانية من التفكك الحتمي الحدوث.

وإلى جانب تأجيج جذوة الأفكار لدى الشعوب التي أضعفت الممالك الأوروبية الكبيرة، كان يعمل في ذلك الوقت بالتوازي النشاط العلماني ضد الثقافة الإسلامية، بغية تخفيض القيمة الكبيرة للثقافة الإسلامية، وأجريت في ظلال الحرب الباردة، التي بلغت الذروة القصوى بنهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين- وعلى الرغم من هذا- لم يخل الأمر من تقدير للفكر الإسلامي لإشعال شعلة نهضة دول أوروبا، لكنها كانت متبعة بميول تحاول التقليل من فضل الثقافة العربية.

وبتواجدها في وضع دفاعي تبدأ دول العالم الإسلامي - لا المركزية فقط بل الطرفية كذلك - تنفتح للتأثيرات الخارجية الإيجابية، وفي قبول التغييرات الاجتماعية الهامة، لتجد صيغة دفاعهم عن قيمهم الذاتية. ومن خلال عمليات التأثر تستوعب دول العالم الإسلامي إنجازات الأفكار الأوروبية العديدة، التي تنفذ بواسطتها إلى تغريب أشكال الحكم، وتبدأ البحث عن شخصيتهم الذاتية، وفي إطار النشاط العقلي تميل دول العالم الإسلامي إلى تحقيق توافق إنجازات الحضارة الأوروبية وآثارها الأصلية.

وتمثل نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تحولاً كبيراً في توجه مسلمي البلقان في مجالات التعليم والأدب والثقافة. بدأ الخريجون الذين تلقوا دراساتهم في الدول المختلفة في العودة إلى بلادهم، وهم الذين حركوا في الجبهة العلمانية دراسات موجهة إلى بحث الشرق من وجهة نظر الغرب، أو ما يسمى علماء الاستشراق، وفي الجبهة العقديّة بدأوا يدخلون تأثيرات تعاليم المفكرين الإسلاميين الإصلاحيين الذين كان لهم تأثير كبير في هذه الفترة، والذين يجدون تصالحاً بين إنجازات العلم الأوروبية بعد النهضة والآثار الإسلامية، وفي ذلك الحين تؤسس المدارس على المبادئ المنهجية المعاصرة، ويبدأ أيضاً إصلاح المدارس الدينية الموجودة وتصدر الصحف والمجلات وتؤسس الهيئات الثقافية والإنسانية التي تعمل بواسطة صحفها ومجلاتها، أو يمكن القول إنه بدأت روح جديدة في التعليم وهو ما حقق نهضة عامة ورفع المستوى التعليمي للمسلمين.

ونظراً إلى أن التغييرات التي تعتمد عليها كل دولة حسب اتجاهاتها التي تختلف من شعب إلى آخر، أصبحت هناك أسباب النزاعات بين الجماعات الموجودة بالمملكة العثمانية، فكان تأثير الإسلام في معركة الجماعات التي تعيش في أطراف البلاد لتوثيقها الشخصي حاسماً، والمعركة نفسها أعطت نتائج هامة بفضل استخدام اللغة الأم على الأكثر، لكنه قد أعطيت معلومات للجماعات المسلمة السلوفانية بأنهم لا يمكنهم إنشاء دولة مستقلة بهم، وأنه لا يوجد اعتراف بالأصالة القومية، وفي مثل هذا الجو أصبح بقاء هذه الجماعات في دينهم من

أكبر الهموم، وخاصة بحمل «خطيئة تركية». وتؤكد وزن هذا الحمل فيما بعد بصورة أوضح، وذلك لأن الدول الجديدة (يوغسلافيا وبلغاريا واليونان) في أول الأمر تكفلت حرية إقرار دين الإسلام ادعاء، بحيث بدأت بعد مدة وجيزة تسمح آثارها على الإطلاق، مؤكدة أن الإسلام «بقية الماضي» و«امتداد النير التركي» فنجحت في هذا بصورة تامة إلا في يوغسلافيا السابقة.

وقد استطاع الألبان في هذا الوقت أن يخوضوا معركتهم الخاصة بهم، وهم في حقيقة الأمر كانت لهم معركتان؛ الأولى: الاستقلال الثقافي وحرية إقرار الدين، والثانية: المعركة الناجحة في تأسيس دولتهم الخاصة، ولو لجلّ الشعب الساكن على طول ساحل البحر؛ فقد استغلوا انسحاب الحكم العثماني لتأدية المعركة المحققة لهم الاستقلال السياسي.

ويمكن القول: إنه بينما الشعوب غير المسلمة (الصرب، الكروات، سلافين، ماكدونيون) الموجودون سابقاً بالمملكة العثمانية في أوروبا اشتغلوا أثناء الحكم النمساوي الهنكاري بمسائل الدولة والسياسة واللغة والقومية والمؤسسات القومية، كانت جماعات البلقان المسلمة، التي تنتمي إلى سلافين أصلاً (البشانقلا، بوماسي، توربشي، كورانسبي)، المحرومون من إمكانية تقوية وعيهم القومي، يشتغلون بالمسائل الاجتماعية العامة، والتي تهم - بالقوة نفسها - كل شعوب العالم، مثلما هو الحال مع مسألة نظام التعليم، وطريقتهم المميزة في ارتداء الملابس، واستتار المرأة عند الاكتساء، وتعليم البنات وما يشبه ذلك.

ونتيجة لوضع المسلمين الاقتصادي بعد الحرب العالمية الأولى وتغير الأوضاع العالمية، قام الحكام الجدد بالتطبيق على المسلمين نظام الإصلاح الزراعي، وهو ما أدى بهم إلى واقعة مالية قاهرة، اختطفت أملاكهم بمقابل تعويض غير مناسب، ومن أشد الإجراءات التي كان لها أكبر الأثر على وضع المسلمين الديني والثقافي؛ كان تفتيت إدارة الأوقاف، حينذاك بقي كثير من المعلمين دون رواتبهم الشهرية، وكان أصحاب القدرة المحليون من خلال إدارة الأوقاف المفتتة يقهرون المعلمين غير المطيعين حيث كان بإمكانهم أن يطردوهم من العمل بسهولة.

وبعد الحرب العالمية الثانية جرت في البلقان حملة شعواء ضد الدين عامة، عن طريق تحديد متدرج للنشاط في الأمور الدينية، واتخذت الأحزاب الشيوعية للدول الجديدة سلسلة من الإجراءات الجذرية لقصد إقامة النظام الاستبدادي، وكان الدين - والإسلام أكثر من غيره - يتحمل في إطار تثبيت النظام الاستبدادي ضربات قاسية، والتي قللت بالتدريج تأثيره على المجتمع، ووضعت تأدية الواجبات والنشاط الديني في موضع المراقبة من قبل النظام الحكمي.

وفي توافق مع الظروف السياسية السائدة، التي تتشابه مع الظروف السائدة في الأوساط المسلمة الأقلية الأخرى، ظهر في البلقان، في إطار معركة الحرية الدينية والثقافية، كذلك عدة أشكال إصلاحية، وأغلب هذه الأشكال عارضت على الأقل الجو السياسي السائد وروح الزمن الذي تعيش فيه، وبهذا

الصدد كان في أثناء الحكم النمساوي الهنكاري ظاهرة عرفت باتجاه «تغريب» المسلمين- في أثناء حكم مملكة يوغسلافيا ومملكة ألبانيا- في عمل المؤسسات وفي الصحف والمجلات، وبعد الحرب العالمية الثانية مال الكثيرون إلى تأكيد التشابه بين الإسلام والاشتراكية.

وأما اتجاهات تجديد الفكر الإسلامي ومداه في البلقان؛ فمن الممكن الاطلاع عليها من خلال بحث النتائج المحققة في نهضة الفكر الإسلامي كروية على العالم في العمل الإصلاحي للدوائر التعليمية والمؤسسات الثقافية والإنسانية وصحفها ومجلاتها، وفي مساهمة الأفراد البارزين لتطوير علوم القرآن، في اختيار الموضوعات الصالحة للنشر لتأكيد التمديد المثمر.

### بعث الفكر الإسلامي كروية على العالم

نظرًا إلى أن هم التقدم عند البشائقة كان يتساوى عندهم مع دفاعهم عن الدين، فمن المعقول أن منتسبي الجماعة المتقدمين العديدين تابعوا الكتب المنشورة لقصد نقد تخلف المسلمين في أوقات انحطاطهم، والذي أدى بهم إلى الموضوع المتأخر في القائمة التسلسلية لجماعات العالم، ويمكن أن نشعر بالتأثيرات الأولى للكتب المتقدمة بين العلماء الألبان في مقالاتهم المنشورة على صفحات صحفهم الإسلامية في ألبانيا أولاً قبل المد الشيوعي، وفي مقاطعة كوسوفو ضمن يوغسلافيا السابقة، بعد اكتسابها الحكم الذاتي في سبعينيات القرن العشرين.

وكان من هؤلاء رجال قد نهلوا من معين الأفكار المتقدمة للإصلاحيين في العالم الإسلامي، ومن هؤلاء الإصلاحيين جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وفضل الرحمان، ومحمد أركون، وأحمد ديدات، وآخرون، وأصبح لديهم ولع بقراءة الكتب المجددة في الدين الإسلامي مثل: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم» لشكيب أرسلان، و«تجديد الفكر الديني في الإسلام» لمحمد إقبال، و«الدين في نظر العقل الصحيح» لمحمد توفيق صدقي وغيرها.

وبدأ بعض العلماء البشائقة- المدعومون بوصايا الكتب المذكورة- يدعون بحماس على صفحات صحفهم إلى: المساهمة في تحقيق التقدم الضروري للمسلمين<sup>(١)</sup>، وبتوافق مع هذا كان جلّ الصحف البوشناقية، من العقود الأولى للقرن العشرين، متجهة إلى خدمة التقدم، حتى مساهمي «الحكمة» المجلة المتقلدة من مدينة توزلا، والمتمزمون فيها بالدفاع عن الأطارات القديمة للعلوم الإسلامية، وبحماية تعيين الخليفة وبتحريم ترجمة القرآن لم ينكروا ضرورة التقدم وتجديد الفكر، وبدأت تظهر تيارات مختلفة لها فكرها الخاص حول شكل الإصلاح والتجديد الذي يمكن قبوله. إذن يمكن القول: إن جوهر الخلاف لا يعتمد على مسألة الحاجة إلى تجديد الفكر، بل يعتمد على مسألة طريقة تحقيقه واتجاهاته.

(١) الأديب حفطي بيبلفاس، محرر مجلة «غيرت»، في النص الافتتاحي للعدد الخاص بـ ١ مارس سنة ١٩٢٤، تحت عنوان «بتطور ويتقدم» ينصح المساهمين أن لا يعبروا في مقالاتهم «حدود التطور والتقدم» (حسب: أنس كاريش، الحركات الإصلاحية عند البشائقة- كشف المناقشات البوشناقية في القرن العشرين التي جرت ما بين الموافقة به ومعارضته- في مجموعة:

"Zbornik radova naučnog skupa- Islamska tradicija Bošnjaka: izvori razvoj i institucije, perspective",

وفي بحثهم عن الإجابة عن سؤال «كيف يتحقق التجديد والتقدم» كان المصلحون المسلمون يكتبون الأبحاث والمقالات ويجرون المناقشات، أيكون ذلك عن طريق إحياء الصحف؟ أم نشرات؟ أو كتب؟ عارضين من خلالها نصائحهم فيما يجب اتخاذه لتغيير الحال «الذي لا يرضى بها الله ولا الإنسان» كما قال محمد إقبال في وصفه لحال العالم الإسلامي في حينه.

وفي ضوء نقاش مسألة التغييرات الضرورية للمسلمين نظرًا إلى عيشتهم ضمن المملكة النمساوية الهنكارية، ألف محمد بك كابيتانوفش ليوبوشاك كتاب «مستقبل المحمدانيين في البوسنة والهرسك أو تقدمهم»<sup>(١)</sup> الذي كان يمكن استعماله دليلاً في تهذيب «المسلم الأوروبي». وبعد عدة عقود، نشر صالح حاجعليش، خريج جامعة الأزهر بذات الموضوع بحثًا بعنوان «الإسلام والواقعة»<sup>(٢)</sup>، الذي عرض فيه، بصيغة متشابهة بأسلوب محمد إقبال، المطبق في كتابه «تجديد الفكر الديني في الإسلام» وقام فيه بامتداح المسلمين الذين أعطوا في حينهم مساهمتهم الحاسمة في المحافظة على أفضل الاكتسابات للفكر الإنساني في التاريخ بتمامه.

(1) Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak, *Budućnost ili napredak Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini*, Štampanija Spindler – Lochner, Sarajevo, 1893.

(2) Salih Hadžialić, *Islam i stvarnost*, «Novi behar», XIII, No. 13–18, Sarajevo, 1939–1940.

ولم يكن الإعجاب بأوروبا والاقتراء بها في كل الأمور الحياتية موجوداً لدى كل الكتاب المسلمين في البلقان، وتؤكد هذا مقالة آدم بيس «هل يمكن أن يعيش المسلم عيش الثقافة الأوروبية وأن يبقى مسلماً خالصاً»<sup>(١)</sup>. وباحثاً عن أسباب تأخر المسلمين، نشر فائق زكي مقالته «لماذا لا تتقدم الشعوب المسلمة»<sup>(٢)</sup>؟ وأرجع السبب في ذلك إلى نظام التعليم الإسلامي القاصر، وأيضاً إلى العلماء غير القادرين على نشر مبادئ الدين بطريقة مناسبة، وكذلك ناقش مسألة تخلف الشعوب المسلمة علي هوتيش، في نشرته «أسباب انهيار الشعوب المسلمة»<sup>(٣)</sup> التي تتعرف فيها بسهولة التأثير المباشر لمحمد بي كابتانوفش ليوبوشاك على الكاتب.

وأما مسألة الكفاح لتحرير المرأة، التي كان من روادها في الهند سيد عامر علي، وعلي سراج وآخرون، وفي مصر قاسم أمين، فأسهم في دعمها في البوسنة والهرسك الكثير من العلماء، ومن أبرزهم: محمد جمال الدين شاؤوشيفش، وعثمان نوري حاجيش، ومحمد بيكوفش وحسين جوزو، وشفع عثمان نوري حاجيش مساواة المرأة في المجتمع في كتبه: «محمد عليه السلام والقرآن»<sup>(٤)</sup>

- 
- (1) Adem Biše, Da li može musliman živjeti evropskim kulturnim životom i ostati dobar musliman, Tuzla, 1937.  
(2) Faik Zeki, Žašto islamski narodi ne napreduju, «Behar», 1/ maj/ 1907, Sarajevo, 1907.  
(3) Alija Hotić, Uzroci propadanja islamskih naroda, Bosanski Novi, 1913.  
(4) Osman Nuri Hadžić, Muhammed a.s. i Kur'an, Beograd, 1931.

و«الإسلام والثقافة»<sup>(١)</sup> و«الإسلام والتعليم»<sup>(٢)</sup>، مدلاً فيها على أن كل مبادئ الإسلام الشرعية والاجتماعية، تطبق بالتساوي على الأنثى وعلى الذكر، ومن بين الأوائل الذين ناضلوا في الكفاح لمساواة المرأة كان أحمد جومشش بكتابه «من يعرقل تعليم المسلمين والمسلمات بصورة خاصة ويعيق تقدمهم»<sup>(٣)</sup>. ولوضع مسلمات البوسنة والهرسك العائق، إلى جانب آثار الحرب العالمية الثانية على العلماء المسلمين؛ كان أحمد جومشش يحمل العلماء المسلمين المسئولية في عدم مساواة المرأة بالرجل.

وأما مسألة تصديق الشباب المسلمين هويتهم في الأوساط الثقافية الأوربية، بكونها القضية الأهم، فقد أشارت إليها مقالة شوقيا بوبش «إلى أين نؤدي بشبابنا»<sup>(٤)</sup>.

وأكثر الناس الذين كانت لهم حماسة كبيرة في التعرض لهذا الأمر حتى إن حماسه أحياناً كانت تدفعه إلى عدم التفكير هو: جواد بك سليمانباشش ويظهر ذلك جلياً في نشرته «مسألة المرأة المسلمة - مساعدة حلها»<sup>(٥)</sup>. صاحب

(1) Osman Nuri Hadžić, Islam i kultura, Zagreb, 1894.

(2) Osman Nuri Hadžić, Islam i prosvjeta, Sarajevo, 1903.

(3) Ahmet Dumišić, Ko smeta napretku i prosvjeđivanju muslimana, a osobito muslimanski, Banja Luka, 1919.

(4) Šefkija Bubić, Kuda ćemo s našom omladinom, Sarajevo, 1934.

(5) Dževad-beg Sulejmanpasić, Muslimansko žensko pitanje – jedan prilog njegovu rješenju, Sarajevo, 1918.

النشرة يعاتب المملكة النمساوية الهنكارية؛ لأنها لم تجبر المسلمات أثناء حكمها على التعلم وكشف أوجههن، ولأنه أتى بأفكار التجديد الأكثر تطرفاً، لم تترك دعوته الأثر الذي تركه جزء من المناظرة التي سببتها دعوات رئيس العلماء محمد جمال الدين شاؤوشيفش، والتي أظهرها في تقرير له عرضه في سراييفو سنة ١٩٢٧، والتي من أجلها تلقى مؤاخذات لتحريرته المتطرفة، ومن خلال النص المعروف في نشرة «مجلس سراييفو وتصريحات رئيس العلماء»<sup>(١)</sup> قام علماء المجلس بالتظاهرات الحادة مع رئيس العلماء. ونشر إبراهيم حقي شوكش مقاله «في التستر»<sup>(٢)</sup>. التي هاجم على صفحاتها تصريحات محمد جمال الدين شاؤوشيفش. ودعت هذه المقالة علي رضى قارا بك إلى إصدار نشرته «النقاش في الحجاب»<sup>(٣)</sup>.

دفعت تصريحات محمد جمال الدين شاؤوشيفش مجلس سراييفو إلى أن يعقد جلسة الهيئة التنفيذية ويطلب منها أن تمنع مخالفة القواعد الشرعية للشخص المسؤول الذي تم تعيينه لغرض الدفاع عنها.

هذه الخلافات التي كانت موجودة، وليس لها أسباب جوهرية تقتضي الخلاف، فقد قام القاضي الشرعي عبد الله عيني بوشاتليش بعمل نشرة تناول فيها تقدم المسلمين في البوسنة والهرسك بعنوان «مسألة تقدم المسلمين في

(1) Grupa autora, Sarajevski džematski medžlis i Reisove izjave, Sarajevo, 1928.

(2) Ibrahim Hakki Ćokić, O tesetturu, «Hikmet», Tuzla, 1928.

(3) Ali Riza Karabeg, Rasprava o hidžabu, Mostar, 1928.

البوسنة والهرسك - كلمة خالصة» التي قام صاحبها فيها بنقد العلماء الدينيين والعلماء العلمانيين بتجرد تام يجنح فيه إلى الحقيقة، كما دافع أيضاً عن تصريحات رئيس العلماء محمد جمال الدين شاؤوشيفش.

وتماشياً مع الغرض السابق، نشر محمد بيكوفش كتابه «في وضع المسلمات وواجباتها مقابل العلوم الإسلامية وروح الوقت المعاصر»<sup>(١)</sup>. وكان الكتاب سبباً كافياً لأحمد لطفي شوکش أن ينشر في مجلة «حكمة» مقالته التي هاجم بها ميول محمد بيكوفش إلى التحررية، ووسع المؤلف مقالته فيما بعد، ونشر كتابه «تقديم كتاب محمد بيكوفش وتقييم آرائه عن المرأة المسلمة ووضعها في ضوء العلوم الإسلامية المعروضة في كتابه»<sup>(٢)</sup>.

وتدخل في مناظرات «المسألة النسائية» طالب جامعة الأزهر حينذاك، المؤلف المثمر جداً في ما بعد، أحد أبرز ممثلي جيله، بكونهم الباحثين الأفاضل وأساتذة كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو، حسين جوزو، بنصه «هل مسألة كشف المرأة مسألة لها طبيعة دينية أو اجتماعية»<sup>(٣)</sup> وأظهر حسين جوزو في مقالته رأيه الصريح: إنه ليس على المرأة ستر وجهها.

(1) Mehmed Begović, O položaju i dužnostima muslimanke prema islamskoj nauci i duhu današnjeg vremena, Beograd, 1931.

(2) Ahmed Lutfi Ćokić, Prikaz i ocjena rada g. dr. Mehmeda Begovića o njegovom naziranju na islamsku ženu i njen položaj po islamskoj nauci izloženog u njegovoj knjizi, Tuzla, 1931.

(3) Husejin Đozo, Da li je problem otkrivanja žene vjerskog ili socijalnog karaktera, «Novi Behar», No. 6-9, 1936/1937, s. 78-80.

والكلمة الختامية في «المسألة النسائية» قال بها فيما بعد- رئيس العلماء في ذلك الوقت- إبراهيم فييش في نصه «ستر المرأة في الإسلام»<sup>(1)</sup> الذي قال فيه بصراحة: إن ستر الوجه ليس واجباً دينياً للمرأة.

وتسهم دراسات الألبان في بحث اتجاهات الفكر الإسلامية الحديثة في البلقان، إلا أنها إذا قورنت بدراسات البشانقة، الذين أسلموا بنفس الوقت معهم تقريباً، نلاحظ أن مؤلفاتهم قد صدرت متأخرة عنهم وحجمها أقل وما تحويه من مادة علمية نجدها أكثر تواضعاً<sup>(2)</sup>.

والذي أرى أنه يمكن الاعتماد عليه في اتجاه تجديد الفكر الإسلامي وإصلاحه في المناطق التي يسكنها ناطقو اللغة الألبانية، نجد أن الصعوبة في اللغة الألبانية تجعل المصادر غير كافية ولأن تناول هذه المسألة غير أصيل ضمن بحث الكفاح الشامل الذي أداه الألبان في سبيل الدفاع عن حقوقهم القومية وحقوق تأسيس الدولة الخاصة بهم، لكن عددا هاما من المؤلفين الألبان وغيرهم- أثناء اشتغالهم بمسائل أخرى لتاريخ الألبان الثقافي- قدم في بحثه معلومات ثمينة يمكن الاعتماد عليها في استيعاب بعض القرارات التي تصف اتجاهات تجديد الفكر الإسلامي ومداهما عند الألبان.

(1) Ibrahim Fejić, Pokrivanje žene u islamu, «Glasnik» Vrhovnog islamskog starješinstva, No. 4-7, Sarajevo, 1950.

(2) Xhabir Hamiti, Tradicija tumačenja Kur'ana kod Albanaca u XX stoljeću, s. 9 (رسالة الدكتوراة تمّ نقاشها في كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو، ٢٠٠٨)،.

وعند تقييم تطور الفكر الإسلامي الحديث عند الألبان وتقديمهم المساعدة الثمينة يمكن تأمل المؤلفات الصادرة بمناسبة ترجمة القرآن، أجزاءً، أو كاملاً، وشرحه في اللغة الألبانية، ونلاحظ المساعدة الأثمن عندما نقوم بتصفح الصحف الإسلامية الألبانية في القرن العشرين، حتى المصلحون الألبان الأوائل بكونهم الأدباء والعلماء الموسوعيون، في نهاية القرن التاسع عشر، مثلما كان نعيم فراشري، ترجموا أحياناً آية أو آيات، لكن ليس هناك معلومات تؤكد وجود عمل الترجمة الثمين من ذلك الحين.

ومن يرصد أهم الأحداث في ألبانيا من بداية القرن العشرين يجد أن هناك عدداً من الأحداث المهمة التي تبرز حقوق المسلمين وكان أبرزها: انعقاد المؤتمر الإسلامي الألباني الأول في فالونا سنة ١٩٢٣، الذي أصدر تقارير مهمة، ومن بينها التقرير الذي يلزم بإجراء التعليم الإسلامي ونشر الصحف الإسلامية باللغة الألبانية.

العمل الإصلاحي للدوائر التعليمية والمؤسسات الثقافية والإنسانية وصحفها ومجلاتها

قامت سياسة نظام التعليم للمملكة النمساوية الهنكارية على تأسيس المدارس الفريدة المميزة بالبرنامج الواحد الذي يستطيع أن يتجاوب مع حاجات الواقع الاجتماعي الجديد بغرض جذب أطفال كل الأديان، وتربيتهم على

الطاعة، والخضوع للمملكة<sup>(١)</sup>. لكن الأطفال البشائقة الذين درسوا في هذه المدارس كان عددهم قليلاً جداً، وهم كانوا متجهين إلى الدراسة في كتاتيبهم، والمملكة النمساوية الهنكارية لم تعارضهم في هذا؛ لأنها أرادت التصاق البوسنة والهرسك بها، وكانوا يرون أن إتمام هذا الأمر يكون بالجذب أفضل وأسهل مما هو بالإجبار، ومن أجل هذا تركت الأمور أن تستمر على حالتها الموجودة.

وكان هناك بعض العوائق التي تحول بين التحاق أطفال المسلمين بالمدارس الحكومية ومن أهمها تقرير دستور المسلمين الذاتي الصادر سنة ١٩٠٩، فقرة رقم ١٦٢، والتي تنص على أن أطفال المسلمين لا يمكنهم الالتحاق بالمدرسة الابتدائية قبل أن ينهوا حفظهم للقرآن في مكاتب التحفيظ المعدة لذلك التي تستغرق ثلاث سنين<sup>(٢)</sup>. وفي المقابل نجد أن الأطفال في نفس العمر من غير المسلمين يتقدمون عليهم بهذه الثلاث السنوات، ومنع تعليم أطفال المسلمين في المدارس الابتدائية بهذه الطريقة يعتبر نتيجة منطقية، ولهذا كان عدم تعلم الأطفال المسلمين فيما بعد في المدارس الثانوية والجامعات.

(1) Hajrudin Ćurić, Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918.

(2) Bilal Hasanović, Islamske obrazovne ustanove u Bosni i Hercegovini od 1850-

1944 god.

(المنظمات التعليمية في البوسنة والهرسك من السنة ١٨٥٠ حتى السنة ١٩٤٤)، Zenica, 2008, s. 122.

وكان خريجو دراسات العلوم الفنية من بين البشائقة الذين أنهوا الدراسات الجامعية نادرين جداً. مع تهذيبهم في ظلال العادات والآثار الإسلامية؛ فواجه المسلمون أثناء الدراسات في الظروف الجديدة القيم التي تعارض نظراتهم، وأدى هذا بهم إلى تشكيل عالم لا يستطيع دائماً أن يحدد موقفه مقابل قيم أنظمة الحضارات المنازعة لأرائهم، ونتيجة هذا تولدت عقدة نفسية يشعر بها حاملها وهي «العالم الغريب»<sup>(1)</sup>.

وبعد الكفاح السياسي العنيف، نجح البشائقة سنة ١٨٩٤ في تأسيس إدارة الأوقاف الوطنية، التي نشطت حتى السنة ١٩٢٤، وبفضل الأموال الوفيرة، التي تصرف فيها، دعمت الإدارة الإصلاحات وتجديد التعليم الإسلامي وتطوير الميادين الإسلامية الأخرى، وكانت دوافعها حاسمة في تأسيس المدارس الإسلامية «الابتدائية والثانوية» المعتمدة على البرامج الملائمة للواقع.

لم يكن يوجد نشاط اجتماعي يمكن أن يكون للأوقاف دور كبير فيه، إلا أنها كان لها دون شك، دور هام في تطور التقدم العام، وخاصة في ميدان التعليم، وغالباً ما عبر أصحاب الأوقاف عن رغباتهم في أن تصرف أموالهم الموقوفة في إعداد المعلمين وتأهيلهم وتوزيعهم، وأسس أصحاب الأوقاف جل المؤسسات التعليمية إبان الحكم العثماني.

(1) Muhamed Hadžijahić, Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini (الإسلام والمسلمون في (البوسنة والهرسك), Sarajevo, 1977, s. 128.

علمًا أنهما مكنتا تحقيق التقدم بدرجة حاسمة ومن الممكن التأكيد على أن المسرح الثقافي البوشناقي كانت له سمتان رئيستان هما: الكفاح لحكم الأوقاف الذاتي في جانب، والميل إلى تحقيق كثير من المشاريع الثقافية والإنسانية لصالح المجتمع. والمشروع الأول أثمر تزويد المصادر التي توزع الأموال الضرورية لتحقيق كل الأنشطة المفيدة، والمشروع الثاني حقق التنسيق لكل الأفراد المتقدمين، الذين عرضوا بحماس كل طاقاتهم وخبراتهم العقلية والتنظيمية في خدمة تقدم جماعتهم.

وفي ظلال الحركة الثانية بدأ سنة ١٩٠٠ إصدار الصحيفة الأدبية «زهرة (Behar)»، وأسست الجمعية الثقافية التعليمية «غيرت (Gajret)» التي نشرت صحيفتها «غيرت (Gajret)»، وأسست النادي الرياضي «القمر»، وفتحت عددًا من المكتبات، وأسست المطبعة الإسلامية، وبدأت إصدار الصحيفة «المرأة (Ogledalo)»، وكان من أنشط روادها محمد بك كابيتانوفش ليوبوشاك، الذي مدح في مجموعة الأدب الشرقي المعنونة «الثروة الشرقية (Istočno blago)» ومجموعة أدب البشانقة القومية المعنونة «الثروة الأهلية (Narodno blago)» تقرير انتماء البشانقة لمجموعة شعوب سلافين أصلاً، ولأتباع الإسلام ديناً وحضارة<sup>(١)</sup>.

(1) Muhamed Hadžijahić, نفس المصدر, s. 410.

وفي حدود المصادر المتاحة يمكن القول: إنه قد نشط البشائقة الأوائل العائدون إلى الوطن بعد الدراسة في الخارج، وهم دكاترة في العلوم الأدبية، وكانوا من الأوائل في هذا المجال، وفي بادئ الأمر، لفتوا الانتباه إلى قيمة التراث البوشناقي الأدبي في اللغات الشرقية، مدفوعين بإعجابهم بقيم هذا الجزء من تراثهم الثري؛ فأسسوا مراكز دراسات الثقافة الشرقية والحضارة الإسلامية، وفي هذا الضوء نشر صفوت بك باشاكش، الحاصل على درجة الدكتوراة من فيينا، ترجمة لرسالته «البشائقة والهرسكيون في الأدب الإسلامي»<sup>(١)</sup> إلى اللغة البوسنية، ومحمد خانجش، طالب جامعة الأزهر، ينشر في القاهرة كتابه «الجوهر الأسنى - في تراجم علماء وشعراء البوسنة»<sup>(٢)</sup>. وكذلك فهيم بايراكتارفش، الحاصل على درجة الدكتوراة من فيينا أسس كذلك في كلية الفلسفة لجامعة بلغراد، قسم الدراسات الشرقية، ومحمد بيكوفش، الحاصل على درجة الدكتوراة من الجزائر، أسس، في كلية الحقوق لجامعة بلغراد، قسمًا لدراسات القانون الشرعي، وشاكر سيكرش، الحاصل على درجة الدكتوراة من بودمبشتا، أسس في كلية الفلسفة لجامعة سراييفو قسم الدراسات الشرقية.

(1) Safvet-beg Bašagić, Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti, Sarajevo, 1912.

(٢) القاهرة، ١٩٣٠. وإن موقع هذه المقالة قد ترجم «الجوهر» وتم نشره ضمن الكتاب الأول لـ «مؤلفات محمد خانجش المختارة»، Sarajevo، ١٩٩٩.

تطور الفكر الإسلامي في ظلل اللغات الأصلية في ناحية أخرى، وذلك بالتوازي مع تطور أنشطة المؤسسات التعليمية الإسلامية، وكان مدعوماً بمساهمة حاملي تطوير الدراسات الشرقية كذلك، ونشرت المؤسسات التعليمية التعاليم الإسلامية أثناء القرن العشرين في كل أنحاء البلاد المعمورة بالمسلمين، باستثناء ألبانيا، وذلك لكثرة المد الشيوعي فيها ما بين الستينيات والتسعينيات، حيث كانت في دولة ألبانيا خاصة أبواب المؤسسات التربوية الإسلامية مغلقة، ويتميز هذا الوقت بتنفيذ التعليم الإسلامي، في أوساط الألبان، التابعة ليوغسلافيا السابقة، كوسوفو ومكدونيا، في الجوامع والكتّاب والمدارس الإسلامية<sup>(١)</sup>.

ويعد انسحاب المملكة العثمانية ضربة قاصمة للأنشطة الإسلامية في الأوساط الألبانية، فقد عطلت الإجراءات الاقتصادية التي اتخذتها الحكومة الكثير من الأنشطة الإسلامية بهدف تقليص المد المالي للجماعات الدينية، واتخذت سلسلة من الإجراءات التي تم تنفيذها من خلال سياسة الرسوم، وتأميم الأملاك الخاصة، وهو ما أضعف القدرة المالية للجماعات الدينية بدرجة هائلة، وقدرة الجماعة الإسلامية خاصة<sup>(٢)</sup>.

(1) Vladislav Škarić, Uticaj turskog vladanja na društveni život. Knjiga o Balkanu

(تأثير الحكم التركي على الحياة الاجتماعية- كتاب البلقان), II, Beograd, 1937, s. 134.

(2) Dilaver Sadikaj, Posita e fesë në kushtet e sistemit komunist ظروف الدين في ظروف

(الدين والثقافة) Feja dhe Kultura (الثقافة)، Priština, 1995, s. 501-507.

كانت هذه الإجراءات مختلفة التأثير على أجزاء ألبانيا حيث نجد في ألبانيا أحياناً الكتابات التي هي الأساس في نشر الوعي الديني كانت تقل بصورة مطردة حتى إنها أغلقت تمامًا، وذلك بفعل بعض الفقرات التي وردت في دستور جمهورية ألبانيا، وفي نفس الوقت نرى في كوسوفو ومكدونيا، الكتابات لم تغلق، بل إن عددًا منها استمر في النشاط، وذلك بفضل إصرار بعض الأئمة الذين استمر نشاطهم للعمل في هذه الكتابات مجاناً<sup>(1)</sup>.

وما عدا المدارس التي كانت توجد في أوساط ألبان كوسوفو ومكدونيا، كانت تسير على منوال البشانقة وما لهم في مدن سرايفو، زينتسا وبيهاج، ثم أسسوا في ما بعد، الدوائر التعليمية الجامعية وهي: كلية الدراسات الإسلامية في بريشتنا وكلية الدراسات الإسلامية في اسكوبيه. وكلية الدراسات الإسلامية في بريشتنا، التي أسست سنة ١٩٩٢، والتي تمكن للطلاب اكتساب التعليم الإسلامي الأعلى بلغتهم، على مستوى متساوٍ بمستويات كليات نفس التخصص في الدول الأخرى، وكلية الدراسات الإسلامية في اسكوبيه أسست سنة ١٩٩٧، وبرنامجها يتفق إلى حد كبير مع برنامج كليات نفس التخصص في سرايفو وبريشتن.

وكان أبرز العلماء والأدباء والمؤلفين، لإصلاح الفكر الإسلامي في البلقان صفوت بك باشاكش، وعثمان نوري حاجيش، وأدهم مولابديش، وعند

(1) X. Hamiti, نفس المصدر, s. 38.

الألبان وهبي ديبرا، وعلي كورجا، وإبراهيم داليو، الذين عملوا بواسطة صحفهم بحماس، راغبين بأن ينمو عند شعوبهم وعياً بهويتهم القومية الخاصة بهم، وضمنت أنشطتهم التعليم، وإصدار الصحف، وإيجاد إمكانات تلائم إنجازات الحضارتين الأوروبية والإسلامية. وهم جاهدوا مع المؤسسات الحكومية ليكون التعليم الابتدائي إلزامياً، وكذلك حاولوا إصلاح المؤسسات التعليمية، وتأسيس المدارس الإسلامية العليا، وعدد أكبر للمدارس الثانوية المهنية، والعلماء البشانقة البارزون أكدوا ضرورة تأسيس الجامعة بسرايفو، التي تمكن للبشانقة أن يكتسبوا في وطنهم التعاليم العالية في علوم مختلفة.

وينسب الفضل الأكبر في التقدم لدى المسلمين إلى أنشطة مؤسسات التعليم، ولكن لا ينسى دور الصحف، التي جمعت مساهمة العلماء البارزين وحملت دوراً هاماً في إعلام الجماهير وتهذيبهم.

ومنها صحيفة «الزهرة (Behar)»، وصحيفة التعليم واللهم، وكانت تطبع في سرايفو كل أسبوعين<sup>(١)</sup>. وصحيفة «الزهرة الجديدة (Novi behar)» وكانت تمديد «الزهرة (Behar)»<sup>(٢)</sup>. وصحيفة «اللؤلؤة (Biser)» خدمت لتوسيع التعليم بين مسلمي البوسنة والهرسك<sup>(٣)</sup>. وصحيفة «البوشناق (Bošnjak)» التي جمعت العلماء الذين أرادوا توحيد إنجازات الحضارتين

(١) نشرت بسرايفو من ١٩٠٠/٥/١ حتى ١٩١١/٢/١.

(٢) نشرت بسرايفو من السنة ١٩٢٧ حتى السنة ١٩٣٦.

(٣) نشرت بموستار السنة ١٩١٢/١٩١٣، و١٩١٣/١٩١٤، و١٩١٤، و١٩١٨.

الشرقية والغربية<sup>(١)</sup>. و«المعارف (Mearif)» و«حامل الراية (Bajraktar)» كانتا تقويمين مسلمين. من ظهور «المعارف» حتى سنة ١٩٤٥ أصدرت بعد ذلك بضعة تقويمات مسلمة، وهي: «الوقت (Vakat)»، و«الزمان (Zeman)»، و«المرحمة (Merhamet)»، و«الحرية (Hurijet)» و«الوقت الجديد (Novo vrijeme)». لمدة أطول صدرتا تقويم «غيرت (Gajret)» و«الأمل الشعبي (Narodna uzdanica)». «غيرت» كان تقويم الجمعية التي دعمت التلاميذ والطلاب المسلمين<sup>(٢)</sup>. «الحكمة (Hikmet)» كانت صحيفة في خدمة كشف «حكمة القواعد الإسلامية ومؤسساتها»<sup>(٣)</sup>. خلال مدة صدرت، كذلك، الصحف: «الهداية (El-Hidaje)»، «الفكر الإسلامي (Islamska misao)»، «الصوت الإسلامي (Islamski glas)»، «العالم الإسلامي (Islamski svijet)»، «المعلم (Mualim)»، «الوعي المسلم (Islamska svijest)»، «أثارتنا (Naše starine)»، ووظائفها الهامة حتى الآن تنفذ الصحف: «دورية (Anali)» مكتبة الغازي خسرو بك، و«ناقل الخبر (Glasnik)» مشيخة المسلمين بسرايفو، و«المعلم الجديد (Novi Mualim)»، و«التقويم (Takvim)»، و«دورية البحوث (Zbornik radova)» لكلية الدراسات الإسلامية بسرايفو، و«دورية البحوث (Zbornik radova)» لكلية التربية الإسلامية بزنييسا، و«زمزم (Zemzem)»

(١) نشرت من السنة ١٩٠٠ حتى السنة ١٩١١.

(٢) نشرت بسرايفو من السنة ١٩٠٧ حتى السنة ١٩١٤، ومن السنة ١٩٢١ حتى السنة ١٩٤١.

(٣) نشرت بمدينة توزلا من السنة ١٩٢٩ حتى السنة ١٩٣٦.

وأخرى. وبسراييفو وحدها صدرت باللغة الأهلية والأبجدية العربية أربع صحف هي: «الطريق (Tarik)»، و«المعلم (Mualim)»، و«المصباح (Misbah)» و«المصباح الساطع (Jeni misbah)».

وعند الألبان، كذلك، كان عدد هام من الصحف التي نفذت وظائفها لصالح قرائها؛ «صوت الشعب (Zani i naltë)» و«ثقافة الإسلام (Kultura Islame)» صدرتا في ألبانيا قبل الموسم الشيوعي. وفي كوسوفو بعد السبعينيات للقرن العشرين صدرت الصحف: «النشرة (Buletini)»، و«التربية الإسلامية (Edukata Islame)»، و«معرفة الإسلام (Dituria Islame)»، و«التقويم (Takvim)»<sup>(١)</sup> و«ثقافة الإسلام (Kultura Islame)» صدرت شهرياً ونشرت فيها بحوث دينية<sup>(٢)</sup>. ومجلة «الإنسان (Njeriu)» تميزت بكثرة المواضيع العلمية والثقافية<sup>(٣)</sup>. ومجلة «النور الإلهي (Drita Hyjnore)» تتطابق، من ناحية زمن الإصدار ومن ناحية المواضيع، مع المجلة السابقة. بعد اكتساب الحكم الذاتي، الذي يبعث في كوسوفو الطبع والنشر. ومجلة «التربية الإسلامية (Edukata Islame)» هي أقدم وأكثر نشاطاً<sup>(٤)</sup>. ومجلة «العلم الإسلامي (Dituria

(١) هو اسم تركي معناه صوت الشعب. وبدأ نشره سنة ١٩٢٣ واستمر خمس عشرة سنة (X. Hamiti, s. 10).

(٢) نشرت من السنة ١٩٣٩ حتى السنة ١٩٤٥.

(٣) نشر خلال سنتين من السنة ١٩٤٢ حتى السنة ١٩٤٤.

(٤) تنشر ببريشتنا.

«Islame») بدأت تصدر سنة ١٩٨٦ في بريشتنا<sup>(١)</sup>. ومجلة «الهلل (El-Hilal) تصدر في مكدونيا<sup>(٢)</sup>. ومجلة «نور الإسلام (Drita Islame)» تصدرها جماعة المسلمين في ألبانيا منذ سنة ١٩٩٢ بعد المراقبة التي استمرت خمسين سنة<sup>(٣)</sup>. و«حياة المسلمين الألبان (Jeta Muslimane shiptare)» ومجلة مهجر الألبان في أمريكا<sup>(٤)</sup>. أثناء السبعينيات للقرن العشرين، حيث كانت ممارسة المعاملات الدينية ممنوعة منعاً باتاً، وأوشك أن تكون «التقويم» صحيفة وحيدة أسهم فيها مؤلفون من كل الأنحاء التي تنطق فيها اللغة الألبانية<sup>(٥)</sup>.

### مساهمة الأفراد البارزين لتطوير علوم القرآن

مع انتشار الإسلام، بدأ في الأنحاء المتضمنة بالمملكة العثمانية ينمو رغبة حفظ القرآن، وعدد حفاظ القرآن تزايد باستمرار بمرور الزمان. ويمكن التأكد من المستندات المحفوظة أنه أوشك في كل الأماكن المعمورة في الدولة كان يوجد حافظ لكتاب الله، وفي «الأوان» الجديدة نشرت بحوث تم فيها تسجيل الحفاظ في بعض المدن للبوسنة والهرسك وكوسوفو.

- (١) إلى جانب الألبان يسهم فيها عدد هام من البشاققة البارزين.
- (٢) تنشر منذ السنة ١٩٨٧ في اللغات الثلاثة: الألبانية، والمكدونية، والتركية.
- (٣) يتم في صفحاتها تحليل المواضيع المتنوعة.
- (٤) بدأ نشرها في نيو جيرسي ونيويورك سنة ١٩٤٩.
- (٥) تنشر منذ السنة ١٩٧٠.

وحسب المعلومات الموثوقة إلى الآن، كان في البوسنة والهرسك أثناء القرنين الأخيرين ما يزيد على ٩٥٠ حافظًا، مع ملاحظة أن ٥٥ منهم كن من النساء<sup>(١)</sup>. وحفظت المعلومات عن العوائل التي أعطت حفظًا من جيل إلى جيل، مثلما كانت في مدينة سراييفو أهل صبريخافيزوفش وأهل حاجيياهيش، في مدينة توزلا أهل توزل، وفي مدينة موستار أهل كمالوفيش، وأهل جابيش، وأهل بوزيش، وأهل سيفيش، وأهل فوجياكوفيش<sup>(٢)</sup>.

وفي إطار ممارسة العلوم الإسلامية الأساسية، في الأنحاء التي تنطق بها اللغة الألبانية كذلك، كان حفظ القرآن من الأشياء التي تقدر لدى عامة الناس، ولحافظ القرآن تقدير من الجميع، ومؤلفات الباحثين تدل على أن في كل المدن كان هناك عشرات الحفاظ<sup>(٣)</sup>.

ونظرًا إلى أن موضوع هذا البحث يهدف إلى إيضاح حال الجماعات المسلمة في البلقان، دون الحديث عن مظاهر إيمانهم الواقعية، ومن المفهوم أنها تحيط باتباعها فقط العلوم التي تخص بالمصدر الأول للتعاليم الإسلامية، وهذا

(1) Fadil Fazlić, Hafizi u Bosni i Hercegovini u posljednjih 150 godina (في الحفاظ في (البوسنة والهرسك خلال ١٥٠ سنة الأخيرة), Sarajevo, 2006, s. 356.

(2) Mahmud Traljić, Iz kulturne historije Bošnjaka (من تاريخ البشناقة الثقافية), Travnik, 1999, s. 74-75.

(3) Feti Mehdiu, npr., u svome radu Edukate Islame (التربية الإسلامية), No. 74/2004, s. 272-273.,

يقول إن عدد الحفاظ في كل مدينة يقدر بالعشرات.

بسبب أنه يجب فهم محتويات القرآن في ضوء مطابقته لظروف الحياة المتغيرة تبعاً لتغير الأزمنة المختلفة مع مبادئ الآثار الإسلامية الثابتة، وإضافة إلى هذا فإن في تحقيق التقدم الصحيح، الذي يكون يبحث الأشياء المهمة في القرآن ووصاياه الباقية، أمراً ضرورياً وحتماً.

وموافقاً لما سبق ذكره، كان المعلمون المسلمون يعتمدون في محاضراتهم وشروحهم على محتويات القرآن، فرغبة منهم في أن يقبلهم المستمعون، أسندوا أقوالهم على الأمثال من القرآن، ولهذا كانت ترجمات أجزاء القرآن تملأ صفحات كل الصحف الإسلامية البارزة، والمترجمون البارزون كانوا من أكبر العلماء في ذلك الحين، وتتميز بداية القرن العشرين بالميل إلى أن يتعرف المسلمون من خلال ترجمات محتويات القرآن بالوصايا الأصيلة لمصدر التعليم الإسلامي الأهم.

ويلاحظ أنه توجد في اللغة البوسنية العديد من الترجمات للقرآن الكريم، وكانت بعض هذه الترجمات نقلاً عن ترجمات أخرى «من اليد الثانية أو اليد الثالثة»<sup>(1)</sup>. وفي معظمها يؤكد مترجمو معاني القرآن أنها تمت من اللغة العربية مباشرة. ومن الترجمات التي تمت من اللغة العربية مباشرة هي: «القرآن»، ترجمه بسيم كوركوت، سرايفو، ١٩٧٧، و«القرآن»، ترجمه من العربية إلى

(1) Ramić, Jusuf: Kako prevoditi Kur'an- analiza naših prijevoda Kur'ana urađenih neposredno s arapskog jezika (كيف يجب أن نترجم القرآن- تحليل ترجمات القرآن البوسنية المنجزة مباشرة من اللغة العربية مباشرة) Bihać, 2007, s. 6.

البوسنية مصطفى مليفو، بوكوينو، ١٩٩٤، و«القرآن وترجمته في اللغة البوسنية»، الترجمة من اللغة الأصلية وقدم له من التبريرات أنس كارش، سرايفو، ١٩٩٥، و«القرآن وترجمته في اللغة البوسنية»، ترجمه من اللغة العربية أسعد دوراكوفش. وأما ترجمات القرآن التي تمت بواسطة لغات أخرى، فهي: «القرآن»، ترجمه ميجو ليويبيراتش، بيؤكراد، ١٨٩٥، و«القرآن الشريف»، ترجمه حافظ محمد بانجا وجمال الدين شاؤوشيفش، سرايفو، ١٩٣٧، و«القرآن»، ترجمه حاج علي رضى قارا بي، موستار، ١٩٣٧.

وفي دراسته المذكورة أعلاه نجد يوسف رامش، وهو يتأمل ترجمات القرآن البوسنية، يؤول الترجمات المباشرة (كوركوت، كارش، مليفو ودوراكوفش)، التي تمت ترجمتها في وقت هام بعد الترجمات التي تمت بواسطة لغات أخرى (ليويبيراتش، بانجا - شاؤوشيفش، قارا بي). وبكونه مستعرباً متجهماً إلى التخصص اللغوي، وخبيراً في البلاغة العربية ومناهج علوم القرآن، يؤكد يوسف رامش أهمية تحويل المعاني من ألفاظ القرآن إلى أكثر المعاني تشابهاً في اللغة المترجم إليها، كما يؤكد يوسف رامش وهو يكشف حجج توافق الترجمات المحللة وتخالفتها على موقف هام، بأن في تأويل ألفاظ القرآن خواص معنوية، والجدير بالاعتماد عليه في هذا الأمر هو شروح النحويين القدامى العرب، ولهذا السبب بتمامه، ينقد يوسف رامش الترجمات البوسنية حسب خلاف الألفاظ التي لها خواص معنوية عن معانيها المتوافقة معها. ولذلك هو يفضل الترجمات

التي تقدم «نفس المعنى على التقريب» ويؤخذ الترجمات التي أراد مترجموها أن يبرزوا أسلوبهم الخاص بهم فقط.

وإذا أردنا الحقيقة فإن البلقان في احتياج شديد إلى تقييم ترجمات القرآن، فإن العمل البحثي الذي قدمه يوسف رامش، والذي قام فيه بتحليل الألفاظ التي لها خواص معنوية، تتضمن كل الترجمات البوسنية المباشرة، يمكن استخدامه دليلاً لتقييم المؤلفات التي تخص الترجمة.

وقام فتحي مهديؤ بنشر مجموعة من الأبحاث في القرآن باللغة الألبانية تحت عنوان «القرآن بكونه كتاباً أساسياً- النصوص المختارة»<sup>(1)</sup>. وله فيها دراسة خاصة وضعها تحت عنوان «القرآن عمل رائع» بالإضافة إلى نصوص للعلماء: فضل الرحمن «القرآن»، ولنركز سمائلا كاش «القرآن والمعاصرة الإسلامية»، ومالك بن نبي «المجاز القرآني»، ولحسن كلشي «القرآن عمل رائع للأدب العربي»، ولمحمد أركون «كيف يقرأ القرآن» ولأحمد ديدات «ليس الإنسان مؤلف القرآن».

ويجب الإشارة إلى أنه توجد العديد من الكتب باللغة البوسنية التي تتحدث عن اتجاهات التغيير وتقدم المسلمين، ومن ذلك ما ألفه فتحي مهديؤ، وضمنه كتابه «مواضيع القرآن»<sup>(2)</sup>. الذي شرح فيه موقف القرآن مقابل سلسلة الأسئلة، ومنها: موقف القرآن مقابل العلم، موقف القرآن مقابل المرأة، موقف

(1) Feti Mehdiu, Kur'anî kryevepër- Tekste të zgjedhura, Priština, 1992.

(2) Feti Mehdiu, Nga tematika e Kur'anit, Logos, Skoplje, 1993.

القرآن مقابل الزواج، موقف القرآن مقابل الأطفال، موقف القرآن مقابل العائلة، موقف القرآن مقابل الزنى، موقف القرآن مقابل الطلاق، موقف القرآن مقابل الاقتصاد، موقف القرآن مقابل الإرث، موقف القرآن مقابل الواجبات، موقف القرآن مقابل الحرام.

ومن الكتب التي لها أثر كبير كتاب «علوم القرآن»<sup>(١)</sup>، الذي يتحدث عن القرآن بكونه الدليل الوحيد، القادر على تقديم السعادة في الدنيا والآخرة لكل من يلتزم به.

وكتاب «التقديم التحليلي للترجمات الأكبر للقرآن في اللغة الألبانية»<sup>(٢)</sup>.  
أوسع الكتب المؤلفة في اللغة الألبانية، فيما يزيد على ٦٨٠ صفحة، وصاحبه يقدم ويقيم ترجمات القرآن وأتمها: شريف أحمتي<sup>(٣)</sup>، حسن ناحي<sup>(٤)</sup>، فتحي مهديؤ<sup>(٥)</sup>.  
ومحمد زكريا خان<sup>(٦)</sup>.

(1) Vehbi Sulejman Gavoci, Njohuri rreth Kur'anit, Skadar, 1999.

(2) Emin Behrami, Qasje studimore rreth katër përkthimevetë në gjuhën shqipe, Priština, 1997.

(3) Kur'an-i, përkthim dhe komentim (القرآن، الترجمة والتفسير), Preveo: Sherif Ahmeti, Priština, 1988.

(4) Kur'ani i madhëruar (القرآن العظيم) : Hasan Nahi, Ognjen Prica, Zagreb, 1988.

(5) Kur'an, (القرآن) : Feti Mehdiu, Islamska zajednica, Priština, 1985.

(6) Kur'ani shenjëtë (القرآن المقدس) : Muhammad Zakaria Khan, Islamabad, 1990.

وأما «قاموس ألفاظ القرآن الأخلاقية»<sup>(1)</sup> المؤلف من ٥٠ صفحة، فهو يؤكد ميول صاحبه في أن يقنع القراء باهتمام القرآن الجليل الموجه إلى تربية الإنسان.

وأما ترجمات القرآن الكاملة، الأنفة الذكر: «القرآن» ترجمه فتي مهديو (١٩٨٥)، و«القرآن، الترجمة والتفسير» ترجمه شريف أحمتي (١٩٨٨)، و«القرآن العظيم» ترجمه حسن ناحي (١٩٨٨) و«القرآن المقدس» ترجمه محمد زكريا خان (١٩٩٠)، فتضيؤها بأتم الإضاءة دراسة أمين بهرامي، الأنفة الذكر «التقديم التحليلي للترجمات الأكبر للقرآن في اللغة الألبانية». صاحب الدراسة يؤشر على فضل المترجم فتي مهديو، الأستاذ الجامعي بكونه مترجم القرآن الأول في اللغة الألبانية، والذي تقدم ترجمته الكثير من مباحث علم اللغة. وفي تقييم ترجمة حسن ناحي - صاحب الدراسة - يتوقف عند وصف المترجم أطول مما يتوقف عند تحليل عمله، وبالنسبة إلى ترجمة شريف أحمتي، فيمدحها صاحب الدراسة وهو يشير إلى تعلمه الواسع من العلوم الإنسانية العديدة، وبمناسبة ترجمة القرآن لمحمد زكريا خان، ينبه أمين بهرامي إلى أن المترجم ينتمي إلى الحركة الأحمدية، وأنه بفضل إجادته للغتين العربية والألبانية، يريد أن يقدم نصوص القرآن للقراء الألبان في ضوء عقيدة الحركة الأحمدية.

(1) Muhamet Q. Marzeku, Fjalor i shprehjeve etike të Kur'anit قاموس التعابير الأخلاقية (1) (Prizren, a n. في القرآن)

وفضلاً عن جهودهم المبذولة في تقديم وصايا القرآن لمنتسبي جماعتهم بواسطة الترجمة بأكثر طرق الإقناع الممكنة، فإن العلماء الألبان حتى الوقت المعاصر نشطوا في تقوية الوعي القومي، وهو الأمر الذي يعتبر - بصيغة ما - مساهمة لاكتساب الاستقلال السياسي المتدرج.

وأما مفسرو القرآن في البلقان، والعلماء الذين يميلون إلى فهم «هذا النوع من مصادر التعليم الإسلامي وتهذيبه»<sup>(1)</sup>، والذين نشطوا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فلم يعجبوا بالشروح القديمة، متأثرين بالميول إلى التجديدات، واعتبروا التفسير القديمة يائسة، وجذبت التفسير الحديثة أكثر انتباههم، مثل «تفسير المنار» لمحمد عبده ورشيد رضا، وفضلوا تفسير القرآن الذي يتضمن المعاني التي تتفق وروح العصر على تحليل الأسلوب الفني، والالتزام بقواعد النحو.

ومع إدخال البلد في إطار المملكة النمساوية الهنكارية، بدأ تطبيق المناهج الحديثة في تفسير القرآن في البوسنة والهرسك، وفي القرن العشرين تطور علم تفسير القرآن تطوراً سريعاً، إلا أن المؤلفات الخاصة كانت في العقود الأولى للقرن

(1) Enes Karić, Kako tumačiti Kur'an- uvod u komentatorske teorije klasičnog perioda (كيف يجب أن نفسر القرآن - المقدمة في نظريات التفسير للعصر القديم)، Tugra, Sarajevo, 2005, s. 14.

فقيرة، وكان يدعمها عدد قليل جداً من العلماء<sup>(١)</sup>. وفي التحول من العقد الثالث إلى العقد الرابع للقرن العشرين، ترجم شكري ألاكيش بضعة أجزاء من «تفسير المنار» الأنف الذكر<sup>(٢)</sup>.

وفي العقد الرابع للقرن، نتيجة إظهار ترجمتي القرآن<sup>(٣)</sup> ظهر على صفحات صحف «الزهرة الجديدة»، «الحكمة»، «الهداية» و«ناقل الخبر» لمشيخة المسلمين عدد هام من التقييمات، التي عرضت من خلالها مواقف تدعم ترجمة القرآن، والقيمة الخاصة له، ومن أبرز كتب التفسير في العقد الرابع للقرن العشرين، كتاب «التمهيد في علم التفسير وعلم الحديث»<sup>(٤)</sup> لمحمد خانجش، مثل مخطوطاته العديدة من علم التفسير، التي تم طبعها بعد مدة طويلة<sup>(٥)</sup>.

- 
- (1) Enes Karić, Razvoj modernizma u islamskim studijama u BiH (تطور الحداثية في) تطور الحداثية في) (الدراسات الإسلامية في البوسنة والهرسك feljton u مسلسل في «Oslobodenje», /20021/27 do 2002/2/9.
  - (2) Komentar Kurʿana (تفسير القرآن الحكيم, Sarajevo, 1926, Komentar Kurʿana mudroga), Sarajevo, 1927; القرآن الحكيم (Kurʿan mudri), Tuzla, bez godine izdanja,; القرآن الحكيم (Kurʿan mudri), Sarajevo, 1931; القرآن الحكيم (Kurʿan mudri), Sarajevo, 1932; تفسير جزء عم (Tefsir Džuz Amme, Sarajevo, 1933; القرآن والتفسير (Kurʿan s tumačenjem), Derventa, 1934.
  - (3) Kurʿan časni (ترجمة القرآن الشريف) Hafiz Muhamed Pandža i Džemaludin Čaušević, Sarajevo, 1937.; Kurʿan (ترجمة القرآن) Hadži Ali Riza Karabeg, Mostar, 1937.
  - (4) Mehmed Handžić, Uvod u tefsirsku i hadisku nauku, Sarajevo, 1937.
  - (5) Izabrana djela Mehmeda Handžića, Knjiga IV, Sarajevo, 1999.

وفي النصف الثاني للقرن العشرين تنمو بصورة سريعة المؤلفات الخاصة في علم التفسير، والذي أصبح في بلاد البوسنة والهرسك أحد العلوم الإسلامية الأكثر تطوراً<sup>(١)</sup> وتلك السنوات تأتي ببعث علم التفسير، وبترجمة المصادر التفسيرية من اللغة العربية والإنكليزية ولغات أخرى، وفي ذلك الحين تظهر المؤلفات التأويلية كذلك، وأبرز رواد علم التفسير في العقد السادس للقرن- دون شك- هو حسين جوزو، الذي في صفحات «ناقل الخبر» لمشيخة المسلمين، بين السنة ١٩٦٢ والسنة ١٩٦٦، نشر ٢٢ جزءاً لمناظرته «تفسير القرآن». وأثناء السنتين ١٩٦٦ و١٩٦٧ ينشر، كذلك، ثلاثة أجزاء<sup>(٢)</sup> لتفسير القرآن، الذي بدأه هو بذاته ولم يكمله، وألف حسين جوزو عددًا هامًا من مقالات في تفسير القرآن، ومن أبرزها يعد: «ذكرى ألف وأربعمائة سنة لإرسال القرآن»، «القرآن الشريف» و«القلب والعقل في القرآن<sup>(٣)</sup>».

- (1) Almir Fatić, Razvoj nauke o tumačenju Kur'ana u BiH u XX stoljeću s izabranom bibliografijom – skica (تطور علم تفسير القرآن في البوسنة والهرسك في القرن العشرين، مع فهرست)، «Novi Muallim», 2002, No. 12, s. 92.
- (2) Prijevod Kur'ana s komentarom (الجزء الأول)، Prvi džuz, Sarajevo, 1966; Prijevod Kur'ana s komentarom (الجزء الثاني)، Drugi džuz, Sarajevo, 1966; Prijevod Kur'ana s komentarom (الجزء الثالث)، Treći džuz, Sarajevo, 1967.
- (3) Husejn Đozo, Hiljadučetiristota godišnjica objave Kur'ana (ذكرى ألف وأربعمائة سنة)، «Glasnik» VIS-a, No. 11-12, Sarajevo, 1967, s. 497-501.; Husejn Đozo, Kur'an Časni (القرآن الشريف)، «Glasnik» VIS-a, No. 1-2, Sarajevo, 1970, s. 3-7.; Husejn Đozo, Razum i srce u Kur'anu (العقل والقلب في القرآن)، «Glasnik» VIS-a, No. 5, Sarajevo, 1976, s. 461-468.

تطبيق المناهج الحديثة في تفسير القرآن، التي مارسها بنجاح خريجو جامعة الأزهر الأوائل، حسين جوزو، الذي استمر بالتمسك في أعمال زميله الأصغر سنًا، من البنين الأول للمدرسين المنتسبين إلى كلية الدراسات الإسلامية بسراييفو، والحاصلين على درجة الدكتوراه من جامعة الأزهر، أحمد سمايلوفش ويوسف رامش. والتصورات الخاصة التي نلاحظها في تنوع مؤلفات أحمد سمايلوفش<sup>(١)</sup> ويوسف رامش<sup>(٢)</sup> يكفي لاحتمال تأثيرهما الحاسم، الذي تركاه

- (1) Navodimo samo najzapaženije radove: Ahmed Smajlović, Abduhuova metoda tumačenja Kur'ana (منهج عبده لتفسير القرآن) «Glasnik» VIS-a, No. 11-12, Sarajevo, 1975, s. 510-514.; Ahmed Smajlović, Elektronski pokušaj tumačenja Kur'ana (محاولة إلكترونية في تفسير القرآن) «Glasnik» VIS-a, No. 1, Sarajevo, 1976, s. 9-13.; Ahmed Smajlović, Vedždijeva metoda tumačenja Kur'ana (منهج تفسير القرآن) «Glasnik» VIS-a, No. 2., Sarajevo, 1976, s. 101-104.; Ahmed Smajlović, Binta Šatina metoda tumačenja Kur'ana (منهج بنت الشاطي في تفسير القرآن) «Glasnik» VIS-a, No. 3, Sarajevo, 1976, s. 199-209.; Ahmed Smajlović, Hafadžijev komentar Kur'ana (تفسير القرآن للخفاجي) «Islamska misao», No. 32, 1981, s. 10-13.; Ahmed Smajlović, Dervezin komentar Kur'ana (تفسير القرآن للدروزي) «Islamska misao», No. 33, 1981, s. 6-9.; Ahmed Smajlović, Konstrukcija teološke misli u Kur'anu (تكوين الفكر الإسلامي في القرآن) «Islamska misao», No. 61, 1984, s. 3-12.; Ahmed Smajlović, Behijev pokušaj približavanja Kur'anu (محاولة البهي للاقتراب من القرآن) «Islamska misao», No. 81, 1985, s. 3-7.
- (2) Jusuf Ramić, Et-Taberi i njegov komentar Kur'ana (الطبري ومنهجه في تفسير القرآن) «Glasnik» VIS-a, No. 6, Sarajevo, 1976, s. 593-598.; Jusuf Ramić, Ez-Zamahšeri i njegov komentar Kur'ana (الزمحشري وتفسيره) «Glasnik» VIS-a, No. 1, Sarajevo, 1977, s. 22-27.; Jusuf Ramić, Fahrudin er-Razi i njegov veliki tefsir (فخر الدين الرازي وتفسيره الكبير) «Glasnik» VIS-a, No. 1, Sarajevo, 1977, s. 40-44.; Jusuf Ramić, Bejdavin komentar Kur'ana i glosa Ibrahima Opijaća (تفسير القرآن للبيضاوي)

على أعمال طلابهما، الأساتذة الجامعيين البارزين كذلك في كلية الدراسات الإسلامية، مثل أنس كارش، رشيد حافظوفش، عدنان سيلايجش، وآخرين.

«Glasnik» VIS-a, No. 2, Sarajevo, 1977, s. 143-148.; Jusuf Ramić, Ibn Arebi i njegov metod tumačenja Kur'ana (ابن عربي ومنهجه لتفسير القرآن), «Glasnik» VIS-a, No. 4, Sarajevo, 1977, s. 409-414.; Jusuf Ramić, El-Alusi i njegov metod tumačenja Kur'ana (الألوسي ومنهجه في تفسير القرآن), «Glasnik» VIS-a, No. 6, Sarajevo, 1977, s. 600-603.; Jusuf Ramić, Hidžra u Kur'anu (الهجرة في القرآن), «Islamska misao», No. 25, Sarajevo, 1981, s. 5-9.; Jusuf Ramić, Et-Tabersi- veliki šiitski mufessir (الطبرسي - مفسر شيعي كبير), «Islamska misao», No. 32, 1981, s. 14-16.; Jusuf Ramić, Itfejjsis- veliki haridžitski mufessir (إفتيش - مفسر), «Islamska misao», No. 33, 1981, s. 11-12.; Jusuf Ramić, Kur'an o Muhammedu, a.s. (محمّد عليه السلام في القرآن), «Islamska misao», No. 33, 1981, s. 16-19.; Jusuf Ramić, Problem prioriteta općenitosti teksta ili posebnosti motiva (مسألة تأويل شمولية النص أو خواص الدوافع), «Islamska misao», No. 50, 1983, s. 13-14.; Jusuf Ramić, Podjela Kur'ana (تجزئة القرآن), «Glasnik» VIS-a, No. 3, Sarajevo, 1986, s. 236-246.; Jusuf Ramić, Kiraeti i škole čitanja Kur'ana (القرآن ومدارس قراءة القرآن), «Glasnik» VIS-a, No. 5, Sarajevo, 1986, s. 465-474.; Jusuf Ramić, tumačenje petog dijela sure en-Nur (تفسير الجزء الخامس لسورة النور), «Islamska misao», No. 104, Sarajevo, 1987, s. 12-16.; Jusuf Ramić, tumačenje prvog i posljednjeg dijela sure el-Muzemmil (تفسير الجزأين الأول والأخير لسورة المزمل), «Islamska misao», No. 107-108, Sarajevo, 1987, s. 8-11.; Jusuf Ramić, Tradicionalno tumačenje Kur'ana (تفسير القرآن بالتأثر), «Islamska misao», No. 151-152, Sarajevo, 1991, s. 4-6.; Jusuf Ramić, Racionalna tumačenja Kur'ana- suvremeni period (تفاسير القرآن العقلية - الوقت), «Islamska misao», No. 154, Sarajevo, 1991, s. 13-17.

## المآثر المنشورة كتأييد التمديد المثمر والتشريف العملي للذين لهم الفضل

أثناء حكم الحزب الشيوعي، بقيت في دول البلقان فقط مدرستان إسلاميتان على قيد الحياة<sup>(١)</sup>، وتم إنشاء منظمة دول عدم الانحياز، وكان من بين أهدافها أن تقابل الأنشطة الإسلامية، وبتحقيق تعاون يوغسلافيا ومصر، نتيجة تعاون رئيسيهما اللذين كانا من أبرز مؤسسي منظمة دول عدم الانحياز، يوزف بروز تيتو وجمال عبد الناصر، وبدأت في هذا الوقت تعود وفود الطلاب إلى الدراسة في مصر وقد بدأت فقط بذهاب الطلاب من البلقان إلى الأزهر دون غيره ثم بعد ذلك إلى الجامعات الإسلامية الأخرى.

وفي هذا الوقت كانت المراقبة الحكومية نشطة جداً في كل مناحي الحياة، لذلك كان يحمل العلماء البشائقة مهمة الدفاع عن الأنشطة الإسلامية والدفاع عن الوعي الإسلامي، وأوشكت المدرستان الباقيتان على الإغلاق، ولكن بالشجاعة والإصرار، وبعودة الخريجين الأوائل لجامعة الأزهر والجامعات الأخرى، ومن خلال مساهمتهم في الصحف الموجودة، والصحف التي صدرت حديثاً، وكذلك في التدريس في كلية الدراسات الإسلامية المؤسسة قريباً، يبدأ التعقب الخالص لرواد البعث الإسلامي من نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

(١) مدرسة غازي خسرو بك بسرانيفو ومدرسة علاء الدين ببريشتنا.

وفي ظل الظروف الاجتماعية والسياسية الجديدة التي حدثت بعد الاعتراف الدولي باستقلال دولة البوسنة والهرسك، ينمو بدرجة كبيرة الاهتمام العام بالمشاركة العقلية القومية في الثقافة الخاصة بالبوسنة والهرسك، والتي أبدى البشانقة خلالها عبقرتهم، مع حماس متزايد يبحث إمكانات الإفادة الأفضل في القيم القومية الخاصة بالبلد وفضائل الآثار الإسلامية.

جاء العدوان الصربي على البوسنة والهرسك ولم يكن هناك إلا مدرسة إسلامية واحدة وكلية إسلامية واحدة، وفي الأنحاء المعمورة بالألبان مدرسة إسلامية واحدة فقط، وفتح البشانقة، للغرض المذكور بعد، عددًا هامًا من المدارس الإسلامية<sup>(١)</sup> والكليات الإسلامية<sup>(٢)</sup>، وفتح الألبان مدارس إسلامية عديدة<sup>(٣)</sup> وكلية إسلامية واحدة. ويأتي من هذه المدارس والكليات خريجوها الذين يؤيدون الفكر الإسلامي المتقدم وسوف يربو معهم الفكر الإسلامي ويتطور باستمرار في البلقان.

توجد بارقة أمل تبشر بالزيادة في الاهتمام بنشر الثقافة الإسلامية، ويتمثل هذا الأمل في وجود بعض مشاريع الطبع والنشر في الوقت الحالي. وبما أنهم يميلون

(١) في البوسنة والهرسك مدرسة بمدينة توزلا، ومدرسة بمدينة موستار، ومدرسة بمدينة سازين، ومدرسة بمدينة فيسوكو، ومدرسة البنات بسرانيغو. وفي جمهورية كرواتيا مدرسة بزغرب. وفي جمهورية صربيا مدرسة بمدينة نوفي بازار.

(٢) كلية التربية الإسلامية بمدينة زينسا، وكلية التربية الإسلامية بمدينة بيهاج، وأما مدينة موستار فيها يوجد معهد إسلامي.

(٣) المدرسة في بريزن، ومدرسة بدياكوفيسا، ومدرسة بكنيلان، ومدرسة بدراكاش.

إلى أن يعيدوا الذاكرة المشتركة، أكثر مما يقصدون أن يقيموها في ضوء علمي، كما يظهر بين العلماء البشائقة في الوقت الحالي، الباحثون الذين يبذلون جهودهم في إعداد المؤلفات المختارة أو المحققة التابعة لعدد من أبرز الرواد الذين كان لهم الفضل الأكبر في نمو التاريخ الثقافي البوشناقي، وبهذه الطريقة يقطعون من النسيان جزءاً من هذا التراث القومي.

وعلى الرغم من كثرة المشاريع والمجهودات التي ذكرتها في الحفاظ على الهوية الإسلامية لدول البلقان، فإن هناك أيضاً عدداً كبيراً من العناوين التي تستحق إضافتها، فنذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي: محموت تراليش «البشائقة البارزون»، زكرب، ١٩٩٤، وشاكر فيلاندر «البشائقة والحداثية»، وفيه نشاط البشائقة الإنساني من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، سرايفو، ١٩٩٦، «المؤلفات المختارة لمحمد خانجش» ١-٤، إعداد: أسعد دوراكوفش وأنس كارش، سرايفو، ١٩٩٩، «رئيس العلماء جمال الدين شاؤوشيفش، معلم الجيل والمصلح» ١-٢، إعداد: أنس كارش ومويو ديميروفش، سرايفو، ٢٠٠٢، وحسين جوزو «المؤلفات المختارة» ١-٥، إعداد: لجنة التحرير تحت إشراف أنس كارش، سرايفو، ٢٠٠٦، ويوسف رامش «البشائقة في جامعة الأزهر»، سرايفو، ٢٠٠٢، وحمديا مولش، معلم ومهذب ومصلح، إعداد:

عفت مصطفى، سرايفو، ٢٠٠٨، حمديا كريشيفلياكوفش، المؤلفات المختارة، سرايفو، ١٩٩١<sup>(١)</sup>.

جدير بالذكر كذلك بعض الكتب، التي تعرض على صفحاتها أفضل العلماء البارزين، مثل: عامر ليوبوفش «لمحة في تراث باشاكش»، موستار، ١٩٩٩، أحمد كيسو «تعليمات أحمد بورك ونشاطه»، ترافنيك، ١٩٩٨، «حفظيا حسنديش - على آثار تراث البشانقة»، إعداد: لجنة التحرير، وموستار، ٢٠٠٠، أنجيلكي ميتروفش «نشاط فهيم بايراكتارفش العلمي»، بلغراد، ١٩٩٦<sup>(٢)</sup>.

- 
- (1) Mahmut Traljić, Istaknuti Bošnjaci (البشانقة البارزون), Zagreb 1994, Šaćir Filandra, Bošnjaci i moderna – humanistička misao Bošnjaka od polovine 19. do polovine 20. stoljeća (البشانقة والحداثة- فنرى نشاط البشانقة الإنساني من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن المؤلفات المختارة Mehmeda Handžića Sarajevo, 1996, Izabrana djela Mehmeda Handžića (العشرين) (I-VI, Priredili: Esad Duraković i Enes Karić, Sarajevo, 1999, Reis Džemaludin Čaušević- prosvjetitelj i reformator - رئيس العلماء جمال الدين شاؤوشيفش - معلم الجيل والمصلح) (I-II, Priredili: Enes Karić i Mujo Demirović, Sarajevo, 2002, Husejn Đozo, Izabrana djela (المؤلفات المختارة), I-V, Priredila: Redakcija predvođena Enesom Karićem, Sarajevo 2006, Jusuf Ramić, Bošnjaci na Univerzitetu El-Azher (البشانقة في جامعة الأزهر) Sarajevo, 2002, Hamdija Mulić- Pedagog, prosvjetitelj, reformator (حمديا مولش - معلم، مهذب ومصلح) (I-IV, Priredio: Ifet Mustafić, Tugra, Sarajevo, 2008, Hamdija Kreševljaković, Izabrana djela (المؤلفات المختارة), I-IV, Veselin Masleša, Sarajevo, 1991.
- (2) Amir Ljubović, Nad Bašagićevom ostavštinom (لمحة في تراث باشاكش), Mostar, 1999, Ahmed Kico, Učenje i djelo Ahmeda Bureka (تعليمات أحمد بورك ونشاطه), Travnik, 1998, Hivzija Hasandedić- Tragom bošnjačke baštine (على آثار) حفظيا حسنديش-

ومما ذكرته سابقاً يمكن القول إن طبع الكتب مرهون بقدره الفرد على العطاء في حياته، ولكن نشر هذه الكتب يكون بعد وفاتهم تقديراً لمجهوداتهم التي بذلوها، ولكن يجب التأكيد على أن هناك عددا كبيرا من العلماء الذين تستحق مجهوداتهم التحقيق والطبع التقييمي، لكن، بوجه عام يمكن القول إنه لم يمض الوقت الكافي الذي يمكن من بعده الحكم التقييمي.

وفي نهاية شهر كانون الأول سنة ٢٠٠٨، تحت إشراف كلية الدراسات الإسلامية، سوف ينعقد بسررايفو ندوة<sup>(١)</sup> بمناسبة ذكرى السنة العشرين لوفاة الأستاذ الدكتور أحمد سمايلوفش. وأتمنى أن تثمر الندوة بتوصية خاصة بطبع المؤلفات التقييمية لهذا العلامة الذي يستحق أن يكون مثلاً يقتدي به الباحثون المتجهون بإخلاص إلى حماية الجماعة الإسلامية في البلقان وتربية الفكر المتقدم فيها<sup>(٢)</sup>.

(١) (تراث البشائقة), Grupa autora- redakcija, Mostar, 2000; Anđelka Mitrović, Naučno delo Fehima Bajraktarevića (نشاط فهيم بايراكتارفش العلمي), Beograd, 1996.

(٢) نظراً إلى أنني أنهيت هذه المقالة قبل انعقاد الندوة، فإني ذكرتها كحدث يأتي في المستقبل .  
(٢) فهرست مؤلفاته تزيد على ٢٥٠ وحدة. راجع: Muharem Omerdić- Ismet Bušatlić (فهرست مؤلفات الأستاذ الدكتور أحمد سمايلوفش)، Bibliografija radova prof. dr. Ahmeda Smajlovića, «Islamska misao», X, Sarajevo, 1988, No. 116, s. 47-51

## الخاتمة

لم يكن النشاط الثقافي للجماعات المسلمة في البلقان بعد انسحاب المملكة العثمانية موضوع الاهتمام العلمي الهام لعلماء التاريخ؛ فقد كان الاهتمام الأكبر للحديث عن المسائل القومية والاجتماعية والسياسية المختصة بالجماعات التي قاتلت في سبيل دولتها القومية- وهي كانت جماعات غير مسلمة - أكثر مما كان الاهتمام بالوقائع الثقافية، وخواصهم الأصلية، وحقوقهم في ذلك الحين، وفي مثل هذا الجو كانت حقوق الجماعات الإسلامية وخواصها، في أغلب الأحوال، موضوع التأملات الجانبية للعلماء عامة.

لكن هناك مؤلفات، في إصدارات خاصة، أو في صيغة المقالات المنشورة في صحف مختلفة، والتي يمكن بناءً عليها الحكم على وضع المسلمين وأحوالهم الثقافية في أوقات تحولهم من سياق الحضارة الشرقية الإسلامية إلى سياق الحضارة الأوروبية، وبتأمل في هذا الأمر لا يصعب إيجاد مؤلفات تؤشر على الحركات المتقدمة في الجماعات الإسلامية أثناء العقود الأخيرة للقرن التاسع عشر والعقود الأولى للقرن العشرين، والتي تعتبر لها دور خاص في فهم الوقائع الثقافية في ذلك الحين.

وبالنظر في محتويات المؤلفات الموجودة نجد أنها تشير بوضوح إلى أن العلماء في ذلك الحين كانت لديهم رؤيتهم الخاصة في دعم التقدم الإسلامي،

لكنها أيضاً تؤكد صعوبة إيجاد توافق بين اتجاهات حركة التقدم، وبين أغراض المقاومة لمستقبل المجتمع نحو حياة اجتماعية أفضل، وبذلك يمكن القول: إن بين علماء المسلمين شكاً في حتمية إدخال التغييرات إلى الحركات الاجتماعية، والمستقرئ للمؤلفات الموجودة يجد أن اختلاف الآراء صدر من خلال اختلاف المواقف نحو أوجه الإصلاح والتجديدات التي يمكن قبولها.

ووفقاً للظروف السياسية والاجتماعية السائدة، وبما هو بارز في الأوساط المسلمة الأخرى الموجودة على أطراف العالم الإسلامي، نجد أن البلقان كذلك تضمنت أشكالاً من المقاومة للحريات الدينية والثقافية، وظهرت عدة أشكال إصلاحية، وسادت في الغالب تلك التي صدرت عن الظروف التاريخية السياسية المختصة بالبيئة، أي تلك التي كان أثرها يتفق مع روح الوقت المعاصر بها في البلقان. فهذا المنوال - وهو مفهوم جدًّا - يمكن أن نتعرف بصورة أوضح على اتجاه «تغريب» المسلمين. في حين مملكة يوغسلافيا ومملكة ألبانيا، في نشاط الجمعيات الثقافية والمؤسسات الإنسانية أو في صفحات الصحف، كان لديها ميل إلى التوجه المائل نحو الزعامة، وبعد الحرب العالمية الثانية مال كثير من المؤلفين إلى ذكر أوجه التشابه بين الإسلام والاشتراكية.

وللوهلة الأولى يمكن قبول هذه الفكرة، إلا أنه لا يمكن تغيير الحقيقة وهي أنه في البلقان، وبين صفوف المسلمين الذين حصلوا على درجة عالية من التعليم، يوجد دائماً عدد كاف من العلماء المستعدين أن يُخضعوا كل طاقاتهم ومهاراتهم

لخدمة إخوانهم الدينيين، وهذا يتأكد في البلقان بصورة خاصة على الرغم من استنزافهم بالمسائل التي لم تؤكد عليها في الأوساط التي غالبيتها مسلمة، مثل: مسألة اكتساء المرأة ومساواتها في المجتمع. والحقيقة أنه في أنحائها لم تجد تراباً خصيباً لها؛ بتعليمات أخرجت من جناح غير سني سلفي.

يمكن كذلك ملاحظة أن الإرادة القوية للتطوير في الفكر الإسلامي الحديث، إلى جانب نتائج ثمينة للمقاتلة في سبيل الدفاع عن القيم الثقافية الخاصة والحقوق الدينية، أعطت، كذلك، نتائج ثمينة لتحقيق وحدة الجماعة الموجودة، على الرغم من رسم الحدود الجديدة التي تفصل الدول الجديدة المولدة بعد تفكك يوغسلافيا، فالبشائقة يؤيدون وحدتهم بنشاط فاعل لمؤسساتهم المشتركة، وتجتمع تحت مظلة واحدة، بينما ألبان مقاطعة كوسوفو، نجد أنهم نجحوا في تحقيق استقلالهم السياسي.

ولقد حاولت أن أبذل قصارى جهدي في هذا البحث في إيضاح بعض الوقائع المهمة من العهد البائد؛ لأن الاهتمام في هذا البحث موجه إلى رصد عمليات وجماعات وليس على حوادث مؤقتة أو أفراد. وكان هذا منهجي في البحث، وقد التزمت في البحث ببذل الجهود الكافية لجمع المعلومات المناسبة لهذا الموضوع، مع ملاحظة أن هناك من العلماء غير من ذكرت كانت لهم مجهوداتهم المشكورة حول تطوير الفكر الإسلامي في البلقان.

وفي النهاية أحب أن أشير إلى غرض أساسي من هذه الدراسة، وهو تحقيق الارتباط بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بالحاضر المعاش، والذي فيه المسلمون الذين تلقوا التعليم الأعلى، في صفوف البشائقة وفي صفوف الألبان سواء، بعد عهد شيوعي طويل عمل على أن ينتشر الظلام لدى المسلمين في البلقان، ويجب أن يبذلوا الجهود الكبيرة حتى يعيدوا لإخوانهم الفخر بانتمائهم لثقافتهم الذاتية ودينهم الحنيف.

كما يجب أن أشير إلى أنني قد قمت بعمل فهرست اختياري في نهاية هذا البحث لمن أراد الاستزادة حول هذا الموضوع، ولتسجيله لبعض النقاط المضيئة في التاريخ الألباني ورواده المصلحين.

ولا يسعني في نهاية الأمر إلا أن أتمنى مخلصاً أن يقدم هذا البحث المساعدة ليكون دليلاً عند تأليف دراسة أوسع في هذا الموضوع.

## مصادر:

Alagić, Šukrija: Kur'an mudri (القرآن الحكيم), Tuzla, bez godine izdanja.

Alagić, Šukrija: Kur'an mudri (القرآن الحكيم), Sarajevo, 1931.

Alagić, Šukrija: Kur'an mudri (القرآن الحكيم), Sarajevo, 1932.

Alagić, Šukrija: Kur'an s tumačenjem (القرآن مع تفسيره), Derventa, 1934.

Alagić, Šukrija: Tefsiru Džuz-i-Amme (تفسير القرآن - جزء عم), Sarajevo, 1933.

Alagić, Šukrija: Komentar Kur'ana mudroga (تفسير القرآن الحكيم), Sarajevo, 1927.

Alagić, Šukrija: Komentar Kur'ana (تفسير القرآن), Sarajevo, 1926.

Basagić, Safvet-beg: Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti (البشانقة والهرسكيون في الأدب الإسلامي), Sarajevo, 1912.

Begović, Mehmed: O položaju i dužnostima muslimanke prema islamskoj nauci i duhu današnjeg vremena,

(في وضع المسلمات وواجباتهنّ مقابل العلوم الإسلامية وروح الوقت المعاصر)

Beograd, 1931.

Behrami, Emin: Qasje studimore rreth katër përkthimevetë në

gjuhën shqipe (التقديم التحليلي للترجمات الأكبر للقرآن في اللغة الألبانية),

Priština, 1997.

Biše, Adem: Da li može musliman živjeti evropskim kulturnim

životom i ostati dobar musliman (هل يمكن أن يعيش المسلم عيش

الثقافة الأوروبية وأن يبقى مسلماً خالصاً), Tuzla, 1937.

Bjelavac, Hifzi: Evolucijom i progresom (بالتقدم والإصلاح),

«Gajret», No. od 1/marta/1924.

Bubić, Šefkija: Kuda ćemo s našom omladinom (إلى أين نودي

شبابنا), Sarajevo, 1934.

Bušatlić, Abdulah Ajni: Pitanje muslimanskog napretka u

Bosni i Hercegovini- iskrena i otvorena riječ

(مسألة تقدم المسلمين في البوسنة والهرسك - كلمة خالصة), Sarajevo, 1928.

Ćokić, Ahmed Lutfi: Prikaz i ocjena rada g. dr. Mehmeda Begovića o njegovom naziranju na islamsku ženu i njen položaj po islamskoj nauci izloženog u njegovoj knjizi (تقديم كتاب محمد بيكوفش وتقييم آرائه على المرأة المسلمة ووضعها في ضوء العلوم الإسلامية المعروضة في كتابه), Tuzla, 1931.

Ćokić, Ibrahim Hakki: O tesetturu (في التستر), «Hikmet», Tuzla, 1928.

Ćurić, Hajrudin: Muslimansko školstvo u Bosni i Hercegovini do 1918.

(التعليم الإسلامي في البوسنة والهرسك السنة 1918), Sarajevo, 1983.

Đozo, Husejn: Da li je problem otkrivanja žene vjerskog ili socijalnog karaktera (هل مسألة كشف المرأة مسألة لها طبيعة دينية أو (اجتماعية), «Novi Behar», No. 6-9, 1936/1937, s. 78-80.

Đozo, Husejn: Hiljadučetiristota godišnjica objave Kur'ana

(ذكرى ألف وأربعمائة سنة لإنزال القرآن), «Glasnik» VIS-a, No. 11-12, Sarajevo, 1967, s. 497-501.

Đozo, Husejn: Izabrana djela (المؤلفات المختارة) , I-V, Priredila: Redakcija predvođena Enesom Karićem, Sarajevo, 2006.

Đozo, Husejn: Kur'an Časni (القرآن الشريف), «Glasnik», VIS-a, No. 1-2, Sarajevo, 1970, s. 3-7.

Đozo, Husejn: Prijevod Kur'ana s komentarom، ترجمة القرآن، (الجزء الأول) , Prvi Džuz, Sarajevo, 1966.

Đozo, Husejn: Prijevod Kur'ana s komentarom مع ترجمة القرآن، (الجزء الثاني) , Drugi Džuz, Sarajevo, 1966.

Đozo, Husejn: Prijevod Kur'ana s komentarom، ترجمة القرآن، (الجزء الثالث) , Treći Džuz, Sarajevo, 1967.

Đozo, Husejn: Razum i srce u Kur'anu (العقل والقلب في القرآن), «Glasnik», VIS-a, No. 5, Sarajevo, 1976, s. 461-468.

Dumišić, Ahmet: Ko smeta napretku i prosvjećivanju muslimana, a osobito muslimanki (من يعرقل تعليم المسلمين) , Banja Luka, 1919.

Fatić, Almir: Razvoj nauke o tumačenju Kur'ana u BiH u XX stoljeću s izabranom bibliografijom- skica (تطور علم

«Novi Muallim», 2002, No. 12, s. 92.

Fazlić, Fadil: Hafizi u Bosni i Hercegovini u posljednjih 150 godina (الحفاظ في البوسنة والهرسك خلال ١٥٠ سنة الأخيرة), Sarajevo, 2006, s. 356.

Fejić, Ibrahim: Pokrivanje žene u islamu (ستر المرأة في الإسلام), «Glasnik», Vrhovnog islamskog starješinstva, No. 4-7, Sarajevo, 1950.

Filandra, Šaćir: Bošnjaci i moderna- humanistička misao Bošnjaka od polovine 19. do polovine 20. stoljeća (البشائقة والحداثيّة- نشاط البشائقة الإنساني من منتصف القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين), Sarajevo, 1996.

Gavoci, Vehbi Sulejman: Njohuri rreth Kur'anit (علوم القرآن), Skadar, 1999.

Grupa autora, Sarajevski džematski medžlis i Reisove izjave  
(مجلس سراييفو وتصاريح رئيس العلماء), Sarajevo, 1928.

Hadžialić, Salih: Islam i stvarnost (الإسلام والواقعة), «Novi behar»,  
XIII, No. 13-18, Sarajevo, 1939-1940.

Hadžić, Osman Nuri: Islam i kultura (الإسلام والثقافة), Zagreb,  
1894.

Hadžić, Osman Nuri: Islam i prosvjeta (الإسلام والتعليم), Sarajevo,  
1903.

Hadžić, Osman Nuri: Muhammed a.s. i Kur'an (محمد ﷺ  
(والقرآن), Beograd, 1931.

Hadžijahić, Muhamed: Islam i Muslimani u Bosni i Hercegovini  
(الإسلام والمسلمون في البوسنة والهرسك), Sarajevo, 1977.

Hamdija Mulić- Pedagog, prosvjetitelj, reformator (حمديا  
(معلم، مهذب ومصالح), književnik, I-IV, Priredio: Ifet  
Mustafić, Tugra, Sarajevo, 2008.

Hamiti, Xhabir: Tradicija tumačenja Kur'ana kod Albanaca u  
XX stoljeću (أثار تفسير القرآن عند الألبان في القرن العشرين), رسالة الدكتوراة  
تمّ نقاشها في كلية الدراسات الإسلامية في سراييفو، ٢٠٠٨.

Handžić, Mehmed: Blistavi dragulj- Životopisi učenjaka i  
pjesnika iz Bosne (الجواهر الأسنى - في تراجم علماء وشعراء البوسنة),  
Kairo, 1930.

Handžić, Mehmed: Uvod u tefsirsku i hadisku nauku (المقدمة)  
(لعلم التفسير وعلم الحديث), Islamska dioničarska štamparija,  
Sarajevo, 1937.

Hasanović, Bilal: Islamske obrazovne ustanove u Bosni i  
Hercegovini od 1850-1944. god. (المنظمات التعليمية في البوسنة.  
١٩٤٤ حتى السنة ١٨٥٠ من الهرسك , Zenica, 2008.

Hivzija Hasandedić- Tragom Bošnjačke baštine, Grupa autora-  
redakcija (حفظيا حسنديش - على آثار تراث البشانقة), Mostar, 2000.

Hotić, Alija: Uzroci propadanja islamskih naroda (أسباب انهيار  
(الشعوب المسلمة), Bosanski Novi, 1913.

Izabrana djela Mehmeda Handžića (المؤلفات المختارة لمحمد خانجش), I-VI, Priredili: Esad Duraković i Enes Karić, Sarajevo, 1999.

Kapetanović, Mehmed-beg Ljubušak: Budućnost ili napredak Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini (مستقبل المحمديين في البوسنة والهرسك أو تقدمهم), Štamparija Spindler-Lochner, Sarajevo, 1893.

Karabeg, Ali Riza: Rasprava o hidžabu (النقاش في الحجاب), Mostar, 1928.

Karić, Enes: Hermeneutika Kur'ana (تأويل القرآن), Zagreb, 1990.

Karić, Enes: Islamski reformistički pokreti kod Bošnjaka- Pregled bosanskih muslimanskih rasprava za i protiv obnove i reforme u XX stoljeću (الحركات الإصلاحية عند البشناقة- كشف المناقشات البوسناقية في القرن العشرين التي جرت ما بين الموافقة به ومعارضته) u: «Zbornik radova naučnog skupa Islamska tradicija Bošnjaka: izvori razvoj i institucije, perspective», Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 2008.

Karić, Enes: Kako tumačiti Kur'an- uvod u komentatorske teorije klasičnog perioda (كيف يجب أن نفسر القرآن- المقدمة في نظريات التفسير للعصر القديم) , Tugra, Sarajevo, 2005.

Karić, Enes: Kriza naučnog tumačenja Kur'ana (أزمة تفسير القرآن) «Glasnik» VIS-a, No. 4, 1985, s. 347-360. (العلمي)

Karić, Enes: Neke dimenzije šiitskog tumačenja Kur'ana (بعض أبعاد التفسير الشيعي) «Glasnik» VIS-a, No. 5, 1984, s. 549-556.

Karić, Enes: Problem prevođenja Kur'ana u tefsiru (مسألة ترجمة القرآن u tefsiru) «Glasnik» VIS-a, No. 1, 1985, s. 26-35. (القرآن من ناحية التفسير)

Karić, Enes: Razvoj modernizma u islamskim studijama u BiH (تطور الحداثية في الدراسات الإسلامية في البوسنة والهرسك) feljton u: «Oslobođenje», 27/1/2002 do 9/2/2002.

Karić, Enes: Savremene metamorfoze studija o Kur'anu (أبعاد دراسات القرآن المعاصرة) «Glasnik» VIS-a, No. 2, 1985, s. 127-136.

Karić, Enes: Tefsirska određenja čovjeka (تعريفات الإنسان في القرآن), «Glasnik» VIS-a, No. 6, 1984, s. 691-699.

Karić, Enes: Uvod u tefsirske znanosti (المقدمة في علوم التفسير), Sarajevo, 1986.

Kico, Ahmed: Učenje i djelo Ahmeda Bureka (تعليمات أحمد (بورك ونشاطه), Travnik, 1998.

Kreševljaković, Hamdija: Izabrana djela (المؤلفات المختارة), I-IV, Veselin Masleša, Sarajevo, 1991.

Kurʿan časni (القرآن الشريف، ترجمة), Preveli Hafiz Muhamed Pandža i Džemaludin Čaušević, Sarajevo, 1937.

Kurʿani i madhëruar (القرآن العظيم، ترجمة), Preveo: Hasan Nahi, Ognjen Prica, Zagreb, 1988.

Kurʿan-i, përkthim dhe komentim (القرآن، ترجمة وشرح), Preveo: Sherif Ahmeti, Priština, 1988.

Kurʿan (القرآن، ترجمة), Preveo sa arapskog: Hadži Ali Riza Karabeg, Mostar, 1937.

Kur'an (ترجمة القرآن), Preveo: Feti Mehdiu, Islamska zajednica, Priština, 1985.

Kur'ani shenjtë (القرآن المقدس، ترجمة), Preveo: Muhammad Zakaria Khan, Islamabad, 1990.

Kur'an s prevodom (القرآن مع الترجمة), Preveo Besim Korkut, Orijentalni institut, Sarajevo, 1977.

Kur'an (ترجمة القرآن), S arapskog na bosanski preveo: Mustafa Mlivo, Bugojno, 1994.

Kur'an s prijevodom na bosanski jezik (القرآن مع الترجمة إلى اللغة البوسنية), Preveo Enes Karić, Bosanska knjiga, Sarajevo, 1995.

Ljubović, Amir: Nad Bašagićevom ostavštinom (لمحة في تراث باشا كاش), Mostar, 1999.

Marzeku, Muhamet Q.: Fjalor i shprehjeve etike të Kur'anit (قاموس التعابير الأخلاقية في القرآن), Prizren, a.n.

Mehdiu, Feti: Edukate Islame (الإيمان الإسلامي), No. 74/2004.

Mehdiu, Feti: Kurʿani kryevepër-Tekste të zgjedhura (القرآن)

(عملاً أساسياً- النصوص المختارة) Priština, 1992.

Mehdiu, Feti: Nga tematika e Kurʿanit (مواضيع القرآن), Logos,

Skoplje, 1993.

Mitrović, Anđelka: Naučno delo Fehima Bajraktarevića (نشاط

فهيم بايراكتارفش العلمي), Beograd, 1996.

Omerdić, Muharem- Ismet Bušatlić, Bibliografija radova

prof. dr. Ahmeda Smajlovića (فهرست مؤلفات الأستاذ الدكتور

«Islamska misao», X, Sarajevo, 1988,

No. 116, s. 47-51.

Ramić, Jusuf: Bejdavin komentar Kurʿana i glosa Ibrahima

Opijaća (تفسير القرآن للبيضاوي وحاشية إبراهيم المسكري) «Glasnik»

VIS-a, No. 2, Sarajevo, 1977, s. 143-148.

Ramić, Jusuf: Bošnjaci na Univerzitetu El-Azher (البشانقة في

جامعة الأزهر), Sarajevo, 2002.

Ramić, Jusuf: El-Alusi i njegov metod tumačenja Kurʿana

(الأكوسي ومنهجه في تفسير القرآن) «Glasnik» VIS-a, No. 6, Sarajevo, 1977, s. 600-603.

Ramić, Jusuf: Et-Taberi i njegov komentar Kur'ana (الطبري) «Glasnik» VIS-a, No. 6, Sarajevo, 1976, s. 593-598.

Ramić, Jusuf: Et-Tabersi- veliki šiitski mufessir (الطبرسي - مفسر «Islamska misao», No. 32, 1981, s. 14-16.

Ramić, Jusuf: Ez-Zamahšeri i njegov komentar Kur'ana (الزمحشري وتفسيره) «Glasnik» VIS-a, No. 1, Sarajevo, 1977, s. 22-27.

Ramić, Jusuf: Fahrudin er-Razi i njegov veliki tefsir (فخر الدين الرازي وتفسيره الكبير) «Glasnik» VIS-a, No. 1, Sarajevo, 1977, s. 40-44.

Ramić, Jusuf: Hidžra u Kur'anu (الهجرة في القرآن) «Islamska misao», No. 25, Sarajevo, 1981, s. 5-9.

Ramić, Jusuf: Ibn Arebi i njegov metod tumačenja Kur'ana

(ابن عربي ومنهجه في تفسير القرآن) «Glasnik» VIS-a, No. 4, Sarajevo, 1977, s. 409-414.

Ramić, Jusuf: Itfejjsis- veliki haridžitski mufessir (إفتيش - مفسر) «Islamska misao», No. 33, 1981, s. 11-12.

Ramić, Jusuf: Kako prevoditi Kur'an- analiza naših prijevoda Kur'ana urađenih neposredno s arapskog jezika (كيف يجب أن نترجم القرآن - تحليل ترجمات القرآن البوسنية المنجزة من اللغة العربية مباشرة) , Bihac, 2007.

Ramić, Jusuf: Kur'an o Muhammedu, a.s. (محمد ﷺ في القرآن) «Islamska misao», No. 33, 1981, s. 16-19.

Ramić, Jusuf: Kiraeti i škole čitanja Kur'ana (القراءات ومدارس) «Glasnik» VIS-a, No. 5, Sarajevo, 1986, s. 465-474.

Ramić, Jusuf: Podjela Kur'ana (تجزئة القرآن) «Glasnik» VIS-a, No. 3, Sarajevo, 1986, s. 236-246.

Ramić, Jusuf: Problem prioriteta općenitosti teksta ili posebnosti motiva (مسألة تأويل شمولية النص أو خواص الدوافع), «Islamska misao», No. 50, 1983, s. 13-14.

Ramić, Jusuf: Racionalna tumačenja Kur'ana- suvremeni period (تفسيرات القرآن العقلية- الوقت المعاصر), «Islamska misao», No. 154, Sarajevo, 1991, s. 13-17.

Ramić, Jusuf: Tradicionalno tumačenje Kur'ana (تفسير القرآن بالمأثور), «Islamska misao», No. 151-152, Sarajevo, 1991, s. 4-6.

Ramić, Jusuf: Tumačenje petog dijela sure en-Nur (تفسير الجزء الخامس لسورة النور), «Islamska misao», No. 104, Sarajevo, 1987, s. 12-16.

Ramić, Jusuf: Tumačenje prvog i posljednjeg dijela sure el-Muzemmil (تفسير الجزأين الأول والأخير لسورة المزمل), «Islamska misao», No. 107-108, Sarajevo, 1987, s. 8-11.

- Reis Džemaludin Čaušević- prosvjetitelj i reformator (رئيس)  
 (العلماء جمال الدين شاؤوشيفش - معلم الجيل والمصلح), I-II, Priedili:  
 Enes Karić i Mujo Demirović, Sarajevo, 2002.
- Sadikaj, Dilaver: Posita e fesë në kushtet e sistemit komunist  
 (وضع الدين في ظروف النظام الشيوعي), u: Feja dhe Kultura (الدين  
 والثقافة), Priština 1995, s. 501-507.
- Škarić, Vladislav: Uticaj turskog vladanja na društveni život.  
 (تأثير الحكم التركي على الحياة الاجتماعية - كتاب  
 البلقان), II, Beograd, 1937, s. 134.
- Smajlović, Abduhuova metoda tumačenja Kur'ana (منهج عبده)  
 (لتفسير القرآن), «Glasnik» VIS-a, No. 11-12, Sarajevo, 1975,  
 s. 510-514.
- Smajlović, Ahmed: Behijev pokušaj približavanja Kur'anu  
 (محاولة البهي للاقتراب من القرآن), «Islamska misao», No. 81, 1985,  
 s. 3-7.
- Smajlović, Ahmed: Binta Šatina metoda tumačenja Kur'ana

(منهج بنت الشاطئ في تفسير القرآن), «Glasnik» VIS-a, No. 3, Sarajevo, 1976, s. 199-209.

Smajlović, Ahmed: Dervezin komentar Kur'ana (تفسير القرآن)  
(للدروزي), «Islamska misao», No. 33, 1981, s. 6-9.

Smajlović, Ahmed: Elektronski pokušaj tumačenja Kur'ana  
(محاولة إلكترونية في تفسير القرآن), «Glasnik» VIS-a, No. 1, Sarajevo, 1976, s. 9-13.

Smajlović, Ahmed: Hafadžijev komentar Kur'ana (تفسير القرآن)  
(للخفاجي), «Islamska misao», No. 32, 1981, s. 10-13.

Smajlović, Ahmed: Konstrukcija teološke misli u Kur'anu  
(تكوين الفكر الإسلامي في القرآن), «Islamska misao», No. 61, 1984, s. 3-12.

Smajlović, Ahmed: Vedždijeva metoda tumačenja Kur'ana  
(منهج تفسير القرآن للوجدي), «Glasnik» VIS-a, No. 2, Sarajevo, 1976, s. 101-104.

Sulejmanpašić, Dževad-beg: Muslimansko žensko pitanje-jedan prilog njegovu rješenju (مسألة المرأة المسلمة- مساعدة حلها), Sarajevo, 1918.

Spuza, Gazmend: Prvi muslimanski-albanski kongres-Sankcionisanje samostalnosti Albanske islamske zajednice, «Drita Islame», god. VII, No. 3, februar/mart 1998, s. 134-135.

Traljić, Mahmud: Iz kulturne historije Bošnjaka (من تاريخ البشانقة الثقافية), Travnik, 1999, s. 74-75.

Zeki, Faik: Žašto islamski narodi ne napreduju (لماذا لا تتقدم الشعوب المسلمة), «Behar», 1/maj/1907, Sarajevo, 1907.

فهرست للمعلومات التي يمكن الاستفادة منها في موضوع البحث

`Abduhu, Muhamed: Rasprava o islamskom monoteizmu (رسالة التوحيد), Sarajevo, 1989.

`Abduhu, Muhammad- Rašid Rida: تفسير القرآن الكريم (Komentar Kurʿana), Preveo Šukrija Alagić, Sarajevo, 1926.

`Abduhu, Muhammad- Rašid Rida) تفسير القرآن الحكيم (Komentar Kurʿana mudroga), Preveo Šukrija Alagić, Sarajevo, 1927.

`Abduhu, Muhammad- Rašid Rida) القرآن الحكيم (Kurʿan mudri), Preveo Šukrija Alagić, Tuzla, bez godine izdanja.

`Abduhu, Muhammad- Rašid Rida) القرآن الحكيم (Kurʿan mudri), Preveo Šukrija Alagić, Sarajevo, 1931.

`Abduhu, Muhammad- Rašid Rida) القرآن الحكيم (Kurʿan mudri), Preveo Šukrija Alagić, Sarajevo, 1932.

`Abduhu, Muhammad- Rašid Rida: تفسير جزء عم, Preveo Šukrija Alagić, Sarajevo, 1933.

`Abduhu, Muhammad- Rašid Rida: القرآن مع تفسيره (Kur'an s tumačenjem), Preveo Šukrija Alagić, Derventa, 1934.

Ademović, Fadil: Bosansko-hercegovačka štampa 1918-1941 (المطبوعات البوسنية من السنة ١٩١٨ حتى السنة ١٩٤١), Sarajevo, 1998.

Adilović, Ahmed: Velikani tefsirskih znanosti (رواد علوم التفسير), Travnik, 2003.

Ahmedi, Ismail: Hafiz Ali Korça- Jeta dhe vepra (حافظ علي كورجا- حياته وعمله), Logos, Skoplje, 1999.

Ahmeti, Sherif: Komente dhe mendime islame (الآراء الإسلامية), Priština, 2002.

Ajanović, Mustafa: Najveće potrebe i nedostaci naših vjerskih škola (الحاجات الكبرى لمدارسنا الإسلامية ونواقصها), «Gajret», kalendar za 1941.

Arnold, Thomas: Historia e përhapjes së Islamit (تاريخ انتشار الإسلام), Priština, 2004.

Arslan, Emir Sekib: Žašto su muslimani zaostali, a drugi napredovali (لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم), Sarajevo, 1994.

Asad, Muhammed: Poruka Kur'ana-prijevod i komentar (تعليم القرآن), S engleskog prevo: Hilmo Ćerimović, Bemust, Sarajevo, 2004.

Avzi, Mustafa: Shkollat fetare (المدارس الدينية) «Hëna e re», No. 39, Skoplje.

Bajrami, Hakif: Rrethanat shoqërore-politike në Kosovë 1918- (الظروف الاجتماعية السياسية في كوسوفو من السنة ١٩١٨ حتى السنة ١٩٤١), Priština, 1979.

Balagija, Abduselam: Les Musulmans Yougoslaves-etude sociologique (المسلمون في يوغسلافيا- دراسة سسيولوجية), Alger, 1940.

Balagija, Abduselam: Uloga vakufa u verskom i svetovnom prosvećivanju naših muslimana (دور الأوقاف في تعليم المسلمين), الإجمالي والعلماني, Beograd, 1933.

Balić, Smail: Das unbekannte Bosnien- Europas Brücke zur Islamischen Welt, Köln, 1992.

Basha, Ali: Islami në Shqipëri gjatë shekujve (الإسلام في ألبانيا خلال القرون), Tirana, 2000.

Basha, Ali: Njëpër gjurmët e islamit- Përmbledhje studimesh, anlisash, shënimesh historiko-kritike, refleksione (مجموعة الدراسات- فوق آثار الإسلام), Tirana, 2005.

Bašagić, Safvet-beg: Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine (التهدئة القصيرة في ماضي البوسنة والهرسك), Sarajevo, 1900.

Bašagić, Safvet-beg: Znameniti Hrvati, Bošnjaci i Hercegovci u Turskoj Carevini (البشائقة البارزون في المملكة التركية), Zagreb, 1931.

Bećirbegović, Madžida: Prosvjetni objekti islamske arhitekture (المنظمات التعليمية لها أسلوب معماري إسلامي), Sarajevo, 1953.

Begović, Mehmed: Muslimani u Bosni i Hercegovini (المسلمون في البوسنة والهرسك), Beograd, 1938.

Bejtić, Alija: Podaci za kulturnu povijest vezirskog grada Travnika (معلومات التاريخ الثقافي لترافنيك مدينة الوزراء), «Nase starine», II, Sarajevo, 1954.

Bjelak Halil: Medresa Gazi Isa-beg u Novom Pazaru (مدرسة Medresa Gazi Isa-beg u Novom Pazaru), «Glasnik» IZ, No. 3-4, Sarajevo, 1997. (عيسى بك في نوفي بازار)

Bukvica, Abdulah: Pitanje uređenja medresa (مسألة تنظيم المدارس), «El-Hidaje», II/1938.

Bulbulović, E. N.: Sveislamski kongres i pitanje hilafeta (المؤتمر الإسلامي العالمي ومسألة الخلافة), Sarajevo, 1926.

Bušatlić, Ismet: Pregled radova o zekjatu i zekjatul-fitru objavljenih u našoj periodici (كشف المباحث في الزكاة المنشورة في (مجلاتنا وصحفنا) «Islamska misao», V/1983, No. 54, s. 14-15.

Bušatlić, Ismet- Muharem Omerdić, Bibliografija radova prof. Dr. Ahmeda Smajlovića (فهرست مؤلفات الأستاذ الدكتور أحمد (سمايلوفش) «Islamska misao», X, Sarajevo, 1988, No. 116, s. 47-51.

Centralni arhiv Narodne Republike Albanije, Fond 105, 1966,  
dosje 22-24.

Ç' është Kur'ani?- Dhanti e Ramazanit الهدية لجهر (ما هو القرآن-  
(رمضان), Grupa autora, Tirana, 1935.

Ćokić, A(bdurahman) Adil: Islamska vjerska organizacija  
(التنظيم الإسلامي), Tuzla, 1936.

Čehajić, Džemal: Derviški redovi u jugoslovenskim zemljama  
(الطرق الصوفية في بلاد يوغسلافيا), Sarajevo, 1986.

Čehajić, Džemal: Gazi Husrev-begov hanikah u Sarajevu  
(خانكاه غازي خسرو بك في سراييفو), «Anali» Gazi Husrev-begove  
biblioteke, IV, 1976.

Ćeman, Mustafa: Bibliografija Bošnjačke književnosti  
(فهرست أدب البشانقة), Zagreb, 1994.

Ćeman, Mustafa: Islamske prosvjetne ustanove i islamska  
prosvjetna baština (المنظمات التعليمية الإسلامية والتراث التعليمي  
(الإسلامي), «Glasnik», LXI, 1999, No. 3-4, s. 377-404.;

No. 5-6, s. 669-676.; No. 7-8, 917-924.; No. 9-10, s. 1085-1100.; br 11-12, s. 1271-1300.

Ćeman, Mustafa: Vakufi i vakufske institucije u Bošnjaka (الأوقاف والدوائر الوقفية عند البشناقة), «Glasnik» Rijaseta IZ u BiH, Sarajevo, LX, 1998, No. 7-8, s. 1009-1036.; No. 9-10, s. 1234-1276.

Čemerlić, Hamdija: Ali-beg Firdus- Borba muslimana za vjersko-prosvjetnu autonomiju (علي بي فردوس - كفاح المسلمين لحكمهم الذاتي في التعليم الإسلامي), «Gajret», kalendar za 1939.

Della Roca, Marocco Roberto: Kombësia dhe feja në Shqipëri (القومية والدين في ألبانيا), Tirana, 1994.

Dibra, Ismet: A ka dyshim në qenien Zotit (هل هناك شك في وجود الله), Michigan, 1993.

Dibra, Vehbi: Ç'urdhënon Kurani (ماذا يأمر القرآن), Albanian Islamic Center Woods, Michigan, USA, 1993.

Dijeni praktike për shkolla fillore mashkullore e femërore (كتاب التعليم للمدارس الابتدائية), Skadar, 1927.

Dizdar, Muhamed: Islam i nauka (الإسلام والعلم), «Glasnik»  
Vrhovnog vjerskog starješinstva IVZ, No. 4-5/1933.

Dizdari Islam: Kontribute për kulturën islame në vitet e  
demokracisë (آثار الثقافة الإسلامية في وقت الديمقراطية), Skadar, 2000.

Duraković, Esad: Kur'anska metafora džennet (مجاز القرآن الجنة),  
«Takvim», Sarajevo, 2000, s. 11-20.

Duraković, Esad: Stilske vrijednosti sure Al-Rahma (قيم سورة  
(الرحمن الأسلوبية), «Takvim», Sarajevo, 2001, s. 307-315.

Duraković, Nijaz: Prokletstvo muslimana (لعنة المسلمين),  
Sarajevo, 1993.

Džafčić, Ibrahim: Uzroci propadanja muslimanskog ženskinja  
(أسباب انهيار المسلمات), Banja Luka, 1919.

Fajić, Zejnil: Bibliografija Glasnika Vrhovnog islamskog  
starješinstva u SFRJ 1933-1982. (فهرست المقالات المنشورة في  
«ناشر الصوت» لمشيخة المسلمين في يوغسلافيا الاشتراكية من السنة ١٩٣٣ حتى  
1983, «VIS» Sarajevo, السنة ١٩٨٢).

- Fajić, Zejnil: Bibliografija Glasnika 1983-1992. (فهرست المقالات المنشورة في «ناشر الصوت» لمشيخة المسلمين في يوغسلافيا الاشتراكية من السنة ١٩٨٣ حتى السنة ١٩٩٢) «Glasnik», LVII, Sarajevo, 1995, No. 10-12, Str 1-80.
- Fajić, Zejnil: Bibliografija radova o hadžu objavljenih u Glasniku VIS-a od 1933- do 1980 god. (فهرست المقالات في الحج المنشورة في «ناشر الصوت» لمشيخة المسلمين من السنة ١٩٣٣ حتى السنة ١٩٨٠) «Islamska misao»; II/1980, No. 24, s. 21-22.
- Fajić, Zejnil: Prilog bibliografiji radova o namazu إلى الملحق إلى «Islamska misao», VI/1984, No. 65, s. 43-47.
- Filandra, Šaćir: Bošnjačka politika u XX stoljeću (سياسة البشناق في القرن العشرين) Sarajevo, 1998.
- Forto, Mustafa: Otkrivanje muslimanskog ženskinja (تبرج النساء المسلمات) Sarajevo, 1925.
- Frashëri, Sami: Përhapja e Islamit (انتشار الإسلام), Logos, Skoplje, 2005.

Hadžijahić, Muhamed: Bibliografske bilješke o prijevodima Kurʾana kod nas (التسجيلات المفهرسة في تراجم القرآن عندنا), «Islamska misao», VIII/1986, No. 92, s. 22-28.

Hadžiosmanović, Lamija: Bibliografija Prve muslimanske nakladne knjižare i štamparije Muhameda Bekira Kalajdžića (فهرست المكتبة الأولى الإسلامية ومطبعة محمد بكر كالاجيش), Sarajevo, 1967.

Hadžiosmanović, Lamija: Pisana riječ u Bosni i Hercegovini (الكلمة المكتوبة في البوسنة والهرسك), Sarajevo, 1982.

Halilović, Safvet: Metodologija tumačenja Kurʾana u hanefijskome mezhebu- studija na primjeru Al-Džassasovog tefsira Ahkamu-l-Qurʾan- (منهج تفسير القرآن في المذهب الحنفي- منهج تفسير القرآن للحصاص), S arapskog jezika preveo: dr. Mehmed Kico, Sarajevo, 2004.

Halilović, Safvet: Uloga Kurʾana u životu muslimana (دور القرآن في حياة المسلمين), Novi Pazar, 2006.

Kalilufits, Safwat: الإمام أبو بكر الرازي الجصاص ومنهجه في التفسير, Darus-Salam, At-Tab`a al-ula, Al-Qahira, 2001.

Handžić, Mehmed: Tumačenje sure El-Gašije (تفسير سورة الغاشية), «Glasnik» IVZ, II, No. 8, Sarajevo, 1934, s. 433-437.

Handžić, Mehmed: Tumačenje sure El-Maun (تفسير سورة الماعون), «Glasnik» IVZ, IV, No. 1, Sarajevo, 1936, s. 9-13.

Hangi, Antun: Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini (حياة المسلمين في البوسنة والهرسك وعاداتهم), Sarajevo, 1906.

Hasandedić, Hivzija: Islamske kulturno-obrazovne ustanove u Mostaru (المنظمات الإسلامية: التعليمية الثقافية في Mostar), «Glasnik» VIS, No. 7-8, Sarajevo, 1970.

Hasandedić, Hivzija: Muslimanska baština u Hercegovini (تراث المسلمين في بلاد الهرسك), Sarajevo, 1990.

Hasandedić, Hivzija: Muslimanske biblioteke u Mostaru (مكتبات المسلمين في Mostar), Separat iz «Anala Gazi Husrevbegove biblioteke», knjiga 1.

Hasani, Mustafa: Prilog bibliografiji radova iz fikha objavljenih u periodici u vremenu od 1995 do 2004 god. (الملحق إلى

فهرست مقالات الفقه المنشورة في مجلاتنا وصحفنا من السنة ١٩٩٥ حتى السنة

(٢٠٠٤ , Sarajevo, 2007.

Hilić, Hasan: Bibliografija «Islamske misli» od 1978 do 1983

god. (فهرست المقالات المنشورة في «الفكر الإسلامي» من السنة ١٩٧٨ حتى

(السنة ١٩٨٣), «Islamska misao», V/1983, No. 59-60, s. 78-90.

Hilić, Hasan: Prilog bibliografiji radova o mubarek noćima

(الملحق إلى فهرست المقالات التي حول الليالي المباركة)

«Islamska misao», VIII/1986, No. 87, s. 12-13.

Hodžić, Dževad: Vakuf i islamska prosvjeta u našim krajevima

(الوقف والتعليم الإسلامي في بلادنا), «Islamska misao», No. 66,

VI/1984.

Hodžić, Ibrahim: Medresa u Visokom- prilog povijesti

(المدرسة في مدينة فيسوكو- الملحق muslimanskog školstva u BiH

«Glasnik» VIS, No. 3, XVIII/1980.

3, XVIII/1980.

Hoxha, Hajrullah: Fillimet e shtipit islam në Kosovë dhe zhvillimi i tij (بدايات المطبوعات الإسلامية في كوسوفو), Priština, 2005.

Hoxha, Hajrullah: Shtypi islam dje, sot dhe nesër (المطبوعات)  
(الإسلامية أمس، اليوم، وغداً), Priština, 2005.

Hrustanbegović, Ćerim: Medresa u Janji (المدرسة في مدينة يانجا),  
«Takvim», 1987.

Hukić, Abdurahman: Islamsko obrazovanje u našim krajevima  
(التعليم الإسلامي في بلادنا), «Glasnik» VIS, No. 5, XI/1977.

Ibn `Abbas, `Abdullah: التفسير, I-VI, ترجمة : Derviš Tači, Amir  
Mehić, Said Mujakić, Rijad Šestan, Libris, Sarajevo, 2007.

Ibn Kesir, Abu-l-Fida Ismail, تفسير العلي القادر لاختصار تفسير ابن كثير,  
El-Kalem, Sarajevo, 2000.

Ibrahimi, Nexat: Bibliografija objavljenih djela o islamu na  
albanskom jeziku 1990-1991. (فهرست المؤلفات في الإسلام باللغة.  
الألبانية من السنة ١٩٩٠ حتى السنة ١٩٩١) «Glasnik», LV/1992, No.  
5-6, s. 262-253.

Ibrahimi, Nexat: Dimensione kur'anore (أبعاد القرآن) , Logos, Skoplje, 2004.

Ibrahimi, Nexat: Islami në trojet shqiptare ilire gjatë shekujve (الإسلام في بلاد الألبان عبر القرون), Skoplje, 1988.

Ibrahimi, Nexat: Kontaktet e para të Islamit me popujt e Ballkanit në periudhën paraosmane (العلاقات الأولى بين الإسلام (العلاقات الأولى بين الإسلام) وشعوب البلقان قبل الحكم العثماني), Skoplje, 1997.

Iljazi, Ali: Kur'ani dhe shkenca bashkëkohore (القرآن والعلم الحديث) , Dakovica, 2000.

Imamović, Mustafa: Pregled razvitka islamske zajednice u Bosni i Hercegovini (كشف تطور الجماعة المسلمة في البوسنة والهرسك), «Glasnik» IZ, 1994.

Irvin, I.: Fati i islamit ballkanik (قدر مسلمي البلقان), Tirana, 1984.

Ismaili, Vehbi: Disa fetarë patriotë myslimanë shqiptarë (بعض الأبطال الألبان المسلمين), USA, 1992.

Jahić, Adnan: Hikmet- Riječ tradicionalne uleme u Bosni i Hercegovini (مجلة «حكمة»- كلمة العلماء التقليديين في البوسنة والهرسك), Tuzla, 2004.

Karčić, Fikret: Društveno-pravni aspekt islamskog reformizma (الناحية الاجتماعية الحقوقية للإصلاحية الإسلامية), Sarajevo, 1990.

Karčić, Fikret: Bošnjaci i izazovi modernosti (البشائقة ودوافع) (الحدائبة) - Kasni osmanlijski i habsburski period, Sarajevo, 2004.

Karić, Enes: Essays (on Behalf) of Bosnia, Sarajevo, 1999.

Karić, Enes: Kur'an u savremenom dobu (القرآن في الوقت المعاصر), Sarajevo, 1991.

Karić, Enes: Prilozi za povijest islamskog mišljenja (ملاحق لتاريخ الفكر الإسلامي), Sarajevo, 2004.

Kasumović, Ismet: Školstvo i obrazovanje u Bosanskom ejaletu za vrijeme osmanske uprave (نظام التعليم في ولاية البوسنة) (خلال الحكم العثماني), Mostar, 1999.

Kemura, Ibrahim: Bibliografija radova objavljenih u kaledndaru «Gajret» i «Narodna uzdanica» (فهرست المقالات المنشورة في تقويم «غيرت» وتقويم «نارودنا أوزينيتسا») Separat iz «Glasnika» VIS-a, 1969-1971.

Kemura, Ibrahim: Bibliografija radova objavljenih u kaledndaru «Pravda» (فهرست المقالات المنشورة في تقويم «برافدا»), «Glasnik» VIS, XXXVII, Sarajevo, 1974, No. 11-12, s. 544-549.

Kemura, Ibrahim: Počeci modernog školovanja muslimanki, prve ženske muslimanske škole u Sarajevu (بدايات تعليم المسلمات الحديث - مدارس البنات الأولى في سراييفو) «Glasnik» VIS, No. 2, Sarajevo, 1974.

Kemura, Ibrahim: Uloga «Gajreta» u društvenom životu Muslimana (دور «غيرت» في حياة المسلمين), Sarajevo, 1986.

Kemura, Sejfidin: Javne muslimanske građevine u Sarajevu (العمارات الإسلامية العامة في سراييفو), Sarajevo, 1908.

Koliqi, Hajrullah: Historia e arsimit dhe mendimit pedagogjik shqiptar (تاريخ التعليم الألباني والفكر التربوي), Priština, 2002.

Korça, Ali: Kurʼani i medhënueshëm dhe thelbi i tij (القرآن الشريف وحقيقته), Skadar, 1926.

Korça, Ali: Shpjegimi i disa sureve të shkurtra të Kurʼanit të shenjtë (تفسير بعض سور القرآن), Michigan, 1996.

Kosumi, Haki: Bashkësitë fetare në Kosovë (الجماعات الدينية في كوسوفو), Priština, 1988.

Koran, ترجمة, Mićo Ljubibratić, Reprint beogradskog izdanja iz 1895. godine, Svjetlost, Sarajevo, 1990.

Kurʼan-i, ترجمة, Ibrahim Dalyu, Tirana, 1929.

Kurdić, Šefik: Pregled literature o islamskom porodičnom pravu na srpskohrvatskom jeziku (كشف المقالات في الحقوق العائلية الإسلامية باللغة الصربوكرواتية), «Glasnik» VIS, XLIV, Sarajevo, 1981, No. 3, s. 282-290.

Latić, Džemal: Stil kur'anskog izraza (أسلوب تعبير القرآن), El-Kalem, Sarajevo, 2000.

Lavić, Osman: Bibliografija «Anala» (XI-XII, XIX-XX) (فهرست «الدوريات»), «Anali Gazi Husrevbegove biblioteke», Knjiga XIX-XX, Sarajevo, 2001, s. 349-358.

Lavić, Osman: Bibliografija «El-Hidaje» (فهرست «الهداية»), «Glasnik» Rijaseta IZ u BiH, LX, Sarajevo, 1998, No. 3-4, s. 521-540.; No. 5-6, s. 775-796.

Lavić, Osman: Bibliografija «Takvima» (1951-2000) (فهرست) «Takvim za 2001.», Rijaset IZ u BiH, Sarajevo, 2000, s. 271-321.

Lavić, Osman: Bibliografija «Muallima» (فهرست «المعلم»), «Muallim», I, Sarajevo, 2000, No. 2, s. 130-140.; No. 3, s. 188-198.

Mašić, Ahmed: Hadim Ali-pašina medresa u Kladnju (مدرسة)  
(مدريسة «Anali» Gazi Husrev-begove, علي باشا الخادم في مدينة كرادان)  
biblioteke, Sarajevo, 1996.

Mehdiu, Feti: Bibliografija prevoda Kur'ana (فهرست ترجمات)  
(القرآن), «Glasnik» VIS, XLIX, Sarajevo, 1986, No. 3, s.  
320-323.

Mehdiu, Feti: Përkthimet e Kur'anit në gjuhën shqipe (ترجمات)  
(القرآن في اللغة الألبانية), Logos, Skoplje, 1996.

Memagić, Muharem: Reformirana medresa u Bihaću (مدرسة)  
(مدريسة «El-Hidaje», No. 5, II/1937-38, مدينة بيهاج المصلحة)

Mujezinović, Mehmed: Islamska epigrafika Bosne i  
(التأريخات الإسلامية على شواهد مقابر المسلمين في البوسنة)  
Hercegovine (الكتاب الأول), Knjiga I, Sarajevo, 1974.

Mujezinović, Mehmed: Islamska epigrafika Bosne i  
(التأريخات الإسلامية على شواهد مقابر المسلمين في البوسنة)  
Hercegovine (الكتاب الثاني), Knjiga II, Sarajevo, 1977.

Mulić, Hamdija: Mekteb u našim narodnim običajima

(المكتب / الكتيبة في عاداتنا الشعبية), «Novi behar», No. 13-18, Sarajevo, 1940.

Mulić, Hamdija: Prosvjećivanje preko žive riječi i knjige (التعليم)

(من خلال الكلمة الحية والكتاب), «Novi behar», No. 20, XI/1938.

Mulić, Hamdija: Stari i novi mektebi (المكاتب / الكتائب القديمة)

(والحديث), «Novi behar», No. 7-14, Sarajevo, 1939.

Mulić, Hamdija: Vjesnici naprednog tumačenja islamske

nauke u nas (مبشرو الشرح الحديث للفكر الإسلامي عندنا), «Narodna uzdanica», kalendar za 1942.

Nakičević, Omer: Arapsko-islamske znanosti i glavne škole

od XV do XVII vijeka (العلوم العربية الإسلامية والمدارس الرئيسية من العلوم العربية الإسلامية والمدارس الرئيسية من القرن الخامس عشر إلى القرن السابع عشر), Sarajevo, 1988.

Nurudinović Bisera: Bibliografija jugoslovenske orijentalistike

(فهرست علم الاستشراق ليوغسلافيا من السنة ١٩١٨ حتى 1918-1945) (السنة ١٩٤٥), Orijentalni institut, Sarajevo, 1986.

Nurudinović Bisera: Bibliografija jugoslovenske orijentalistike  
(فهرست علم الاستشراق ليوغسلافيا من السنة ١٩٤٥ حتى 1945-1960.  
(السنة ١٩٦٠), Orientalni institut, Sarajevo, 1968.

Nurudinović Bisera: Bibliografija jugoslovenske orijentalistike  
فهرست علم الاستشراق ليوغسلافيا من السنة ١٩٦١ حتى السنة 1961-1965.  
(١٩٦٥), Orientalni institut, Sarajevo, 1981.

Qazimi, Qazim: Hyrje në shkencat kur'anore المقدمة في علوم  
القرآن, Priština, 1993.

Qazimi, Qazim: Medresa e barabartë me shkollat e tjera  
«Drita e Kur'anit», No. 12,  
(المدرسة الإسلامية متساوية بمدارس أخرى),  
Priština, 1994, s. 26-27.

Pandža, Muhamed: O uređenju medresa i uslovima za njihov  
opstanak i razvitak (في تنظيم المدارس وتحسين الظروف تطويرها وبقاؤها),  
«El-Hidaje», No. 12, IV/1941.

Papić, Mitar: Školstvo u Bosni i Hercegovini za vrijeme  
austrougarske okupacije (1878-1919)

(نظام التعليم في البوسنة والهرسك خلال الاحتلال النمساوي المجري من السنة ١٩١٩ حتى السنة ١٩٧٨, Sarajevo, 1972.

Pejanović, Đorđe: Srednje i stručne škole u Bosni i Hercegovini (المدارس الثانوية والمهنية في البوسنة والهرسك), Sarajevo, 1935.

Prijevod Kur'ana sa tefsiirom i komentarom na bosanskom jeziku (ترجمة القرآن مع تفسيره في اللغة البوسنية), S njemackog preveo: Ramo Atajić, Sarajevo, 2001.

Prohić, Ali-Riza: Šta hoće naša muslimanska inteligencija (ماذا يريد علماءنا المسلمون؟), Sarajevo, 1931.

Purivatra, Atif: Jugoslavenska muslimanska organizacija u političkom životu Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca (المنظمة المسلمة اليوغسلافية في الحياة السياسية لمملكة الصرب والكروات والسلافيين), Sarajevo, 1974.

Purivatra, Atif: Muslimani i Bošnjastvo (المسلمون والبشانقة), Sarajevo, 1991.

Qutb, Sayyid: ترجمة القرآن، في ظلال القرآن، I-XXX, Preveli: Omer Nakičević, Jusuf Ramić, Mesud Hafizović, Enes Ljevaković, El-Kalem, Sarajevo, 1996-2000.

Rahman, Fazlur: Duh islama (روح الإسلام), Beograd, 1983.

Redžepagić, Jašar: Zhvillimi i arsimit dhe sistemit shkollor të kombëisë në territorin e Jugosllavisë sotmë deri në vitin 1918. (تطور التعليم ونظام التعليم للألبان في بلاد يوغسلافيا حتى السنة ١٩١٨), Priština, 1970.

Redžepagić, Jašar: Školstvo u Kosovskoj Mitrovici i okolini u periodu 1912-1941. (نظام التعليم في مدينة ميتروفيسا وأنحائها من السنة 1912-1941), Priština, 1983.

Rizvić, Muhsin: «Behar»- književnoistorijska monografija (الأزهار- دراسة أدبية تاريخية), Svjetlost, Sarajevo, 1971.

Rizvić, Muhsin: Književni život Bosne i Hercegovine između dva rata (الأنشطة الأدبية في البوسنة والهرسك بين الحربين), Sarajevo, 1980.

Sadović, Velija: Šerijatska sudačka škola i šerijatska gimnazija (مدرسة القضاة الشرعية والمدرسة الشرعية العامة), «Gajret», No., 6-7, XIII/1932.

Salih, `Abdu-l-Qadir Muhammad: Tefsir i mufessiri u savremenom dobu (التفسير والمفسرون في الوقت المعاصر), Sarajevskog preveli: Nermin Omerbašić i Amrudin Hajrić, El-Kalem. Sarajevo, 2008.

Shpuza, Gazmend: Feja, kultura dhe traditia islame ndër shqiptarët (الإسلام وثقافته وآثاره عند الألبان), Priština, 1995.

Shpuza, Gazmend: Prvi muslimanski-albanski kongres-Sankcionisanje samostalnosti Albanske islamske zajednice (المؤتمر الأول للألبان المسلمين - اعتراف استقلال الجماعة المسلمة «Drita Islame», god. VII, No. 3, februar/mart 1998, s. 134-135.

Salispahić, Džemal: Medresa u Pojskama kod Zenice (المدرسة) (في بويسكه بقرب زينيسا), «Takvim», 1984.

Salispahić, Džemal: Sultan-Ahmedova medresa u Zenici (مدرسة سلطان أحمد في زينيسا), «Glasnik» VIS, No. 9-10, 1972.

Sarajlić, Muhamed Šemsudin: Nastava u muslimanskim školama u Bosni s obzirom na Istok (التدريس في مدارس المسلمين) (فهرست اختياري لمقالات) «Školski vjesnik», Sarajevo, 1907. (في البوسنة وتأثيرها بالشرق)

Silajdžić, Adnan: Selektivna bibliografija radova o hadisu napisanih na evropskim jezicima (فهرست اختياري لمقالات) «Islamska misao», VI/1984, No. 70, s. 40-45. (الحدِيث المنشورة في اللغات الأوربية)

Škarić, Vladislav: Sarajevo i njegova okolina od najstarijih vremena do austrougarske okupacije (سراييفو وأنهاؤها من الأزل حتى الاحتلال النمساوي المجري) Sarajevo, 1937.

Smailagić, Nerkez: Leksikon islam (قاموس الإسلام), Sarajevo, 1990.

Smailagić, Nerkez: Uvod u Kur'an (المقدمة في القرآن), Zagreb, 1975.

Sokolović, Osman: Pregled štampanih djela na srpsko-hrvatskom jeziku muslimana Bosne i Hercegovine od 1878-1948 godine

(كشف مؤلفات مسلمي البوسنة والهرسك في اللغة الصرب الكرواتية), Sarajevo, 1957.

Sokolović, Sinanudin: Prilog bibliografiji radova o Muhamedu a.s. objavljenih u nas (الملحق إلى فهرست المؤلفات في محمد عليه السلام) (المنشورة عندنا) «Glasnik» VIS, XXXV, Sarajevo, 1972, No. 1-2, s. 42-51.; br 5-6, s. 271-282.; No. 7-8, s. 382-387.

Spaho, Fehim: Naša vjersko-prosvjetna autonomija (استقلالنا) «Narodna uzdanica», Sarajevo, 1937. (التعليمي الديني)

Spaho, Fehim: Pedeset godina vakufske uprave u Bosni i Hercegovini (ذكرى خمسين سنة لإدارة الأوقاف في البوسنة والهرسك) «Narodna uzdanica», Sarajevo, 1933.

Spaho, Fehim: Šerijatska sudačka škola (مدرسة القضاة الشرعية) «Narodna uzdanica», II/1934.

Sulejmanović, Mustafa: Podrinjska medresa u Zvorniku (مدرسة بودرينيه بمدينة زفورنيك) «Islamska misao», No. 103, IX/1987.

Sulejmanpašić, Dževad: Slobodna misao i hikmetovština (الفكر الحر وتأثيرات مجلة «حكمة») Zagreb, 1933.

Svara, Maksim: Emancipacija muslimanke u svijetu i kod nas (تقدم المسلمة في العالم وعندنا), Sarajevo, 1932.

Šabanović, Hazim: Književnost Muslimana Bosne i Hercegovine na orijentalnim jezicima (أدب مسلمي البوسنة والهرسك باللغات الشرقية) Sarajevo, 1973.

Šehić, Nusret: Pokret muslimana za vjersko-prosvjetnu autonomiju u svjetlu pregovora sa Zemaljskom vladom za Bosnu i Hercegovinu 1901. (حركة المسلمين للحكم الذاتي في الأمور التعليمية في ضوء المفاوضات مع الحكم المحلي للبوسنة والهرسك سنة ١٩٠١) «Prilozi Instituta za historiju», IX/I, No. 9/1, Sarajevo, 1973.

Šehić, Nusret: Statut o ustrojstvu škole za šerijatske suce (قانون تأسيس مدرسة القضاة الشرعية) Sarajevo, 1887.

Šeltut, Mahmud: تفسير القرآن الكريم، العشرة الأجزاء الأولى Komentr Kur'an-i-Kerima- prvih 10 Džuzzova, S arapskog preveo: Omer Nakičević, Sarajevo, 2007.

Šukrić, Nijaz: Gazi Husrev-begova medresa u vrijeme austrougarske uprave (1878-1918) (مدرسة الغازي خسرو بك في (1878-1918) «Glasnik», أثناء الحكم النمساوي المجري من السنة ١٩٧٨ حتى السنة ١٩١٨) VIS, No. 5, LI/1988.

Traljić, Mahmud: Bibliografija objavljenih radova u deset (I-X) knjiga «Anala Gazi Husrev-begove biblioteke» (فهرست المقالات المنشورة في الكتب العشرة الأولى لـ «دوريات» مكتبة الغازي خسرو بك), «Anali Gazi Husrev-begove biblioteke», Knjiga IX-X, Sarajevo, 1983, s. 335-341.

Traljić, Mahmud: Bibliografija radova o tesavvufu, tarikatima i tekijama, objavljenih na našem jeziku (فهرست المقالات في التصوف، الطريقات والتقايا المنشورة في لغتنا), «Islamska misao», VII/1985, No. 80, s. 22-29.

Traljić, Mahmud: Gazi Husrev-begova medresa između dva rata (1912-1941) (مدرسة الغازي خسرو بك بين الحربين العالميتين من 1912-1941), godina Gazi Husrev-begove medrese u Sarajevu, Sarajevo, 1998.

Traljić, Mahmud: Istaknuti Bošnjaci (البشائقة البارزون), Zagreb, 1994.

Traljić, Sejid M.: Medresa H. Ismaila Misrije (مدرسة الحاج (El-Hidaje» No. 9, II/1937. (إسماعيل المصري)

Traljić, Sejid M.: Muslimanske škole u Bosni i Hercegovini (مدارس المسلمين في البوسنة والهرسك), «Hrvatski dnevnik», Zagreb, 8/januar/1939.

Traljić, Mahmud: Osvrt na dosadašnju literaturu o vakufima (تقييم المؤلفات السابقة في الأوقاف), «Anali Gazi Husrev-begove biblioteke», Knjiga IX-X, Sarajevo, 1983, s. 171-178.

Tulić, Muhamed: Pitanje uređenja naših medresa i izobrazbe vjeroučiteljskog kadra (مسألة تنظيم مدارسنا وتهذيب المعلمين), «El-Hidaje», II/1937-1938.

Tulić, Muhamed: Uredba o Gazi Husrev-begovoj medresi u Sarajevu (اللائحة الخاصة بمدرسة الغازي خسرو بك في سراييفو), Sarajevo, 1939.

Tulić, Muhamed: Uredba o Višoj islamskoj šerijatsko-teoloskoj školi u Sarajevu (اللائحة الخاصة بمدرسة القضاة الشرعية في (اللائحة الخاصة بمدرسة القضاة الشرعية في سراييفو), Beograd, 1935.

Vehabović, Abdulah: Ulema-medžlis i pitanje preuređenja medresa (مجلس العلماء ومسألة إعادة التنظيم للمدارس), «Islamski svijet», No. 52, 8/septembar/1933.

Vehabović, Abdulah: Ulema-medžlis i pitanje preuređenja medresa (مجلس العلماء ومسألة إعادة التنظيم للمدارس), «Islamski svijet», No. 55, 29/septembar/1933.

Zekaj, Ramiz: Zhvillimi i kultures islame te shqiptarët (تطور  
الثقافة الإسلامية عند الألبان), Tirana, 2000.

Zlatar, Behija: Popis vakufa u Bosni i Hercegovini iz prve  
polovine XVI vijeka (تسجيل الأوقاف في البوسنة والهرسك من النصف  
الأول للقرن السادس عشر), «Prilozi za orijentalnu filologiju»,  
XX-XXI/1970-1971, Sarajevo, 1974.

\* \* \*



## آدم دماشي Adem Demaçi رائد من رواد التجديد والإصلاح في كوسوفا



بكر إسماعيل الكوسوفي<sup>(١)</sup>

يسعدني أن ألتقي بحضراتكم اليوم وأجلس بين سعادتكم لأتحدث عن رائد من رواد الفكر السياسي والأدبي على حد سواء، ذلك النجم الذي لمع في سماء البلقان سياسيًا وأدبيًا، الذي يعد رمزًا للحياة الروحية والسياسية في كوسوفا، ولكي نتعرف على تلك الشخصية الفذة ودورها المؤثر في مسيرة التجديد والإصلاح في كوسوفا، لا بد أن نستحضر مشوار حياته بصفة عامة، حتى نستطيع أن ننسج الخطوط العامة لمسيرة التجديد والإصلاح التي رسمها آدم دماشي في كوسوفا.

ونحاول هنا أن نتعرف على سيرته الذاتية، ومراحل تعليمه، وأعماله ونشاطاته، وكتاباته السياسية والأدبية، ونضاله وكفاحه من أجل الحرية والاستقلال وضمنان حقوق الشعب الألباني، وأفكاره الأدبية والسياسية التي ساعدت على التجديد والإصلاح، وكل ذلك يتم لنا تحت العناوين الآتية:

(١) المتحدث الرسمي لحكومة كوسوفا لدى الدول الإسلامية.

## آدم دماشي المولد والنشأة والتعليم

ولد آدم دماشي في ٢٦ من فبراير سنة ١٩٣٦م في كوسوفا، وهو ألباني أصيل، وكاتب سياسي وأدبي منذ عقود طويلة، قضى معظم حياته سجيناً مناضلاً من أجل استقلال كوسوفا وحرية شعبها.

ذكرت والدته أن آدم ولد في أغسطس أو سبتمبر عام ١٩٣٥م، لكن والده سجله في دفاتر المواليد رسمياً بتاريخ ٢٦ من فبراير سنة ١٩٣٦م.

وقد شب آدم دماشي في ظل فقر وقهر كانا غالبين على الحياة الألبانية في ذلك الوقت، هذا ويذكر أن سلطات الاحتلال الإيطالي التي كانت تحتل كوسوفا سنة ١٩٤١م كانت قد وضعت بعض الخطوط التي من شأنها فتح بعض المدارس التعليمية لألبان كوسوفا، عند ذلك تقدم آدم دماشي للحاق بالتعليم وهو لديه رغبة شديدة في ذلك.

التحق دماشي بالمدرسة فأظهر براعة وتفوقاً على زملائه، واشتهر بالنبوغ والذكاء، غير أن هناك أمراً جلب عليه الكثير من المشكلات وهو استقلاله بشخصيته، وهناك العديد من الدلائل على ذلك منذ بداية تعليمه.

وعندما أتم المرحلة الإعدادية وانتقل إلى الثانوية سنة ١٩٤٦م وفي السنة الأولى من تلك المرحلة سأل مدرسته «زوركا بشنوفتش - Zorka Peçenoviç»

سؤالاً أثار دهشة من حوله، إذ قال لها: لماذا نضطر نحن الألبان إلى تعلم اللغة الصربية، في حين باقي الطلاب الصرب لا يتعلمون اللغة الألبانية..؟ ولم تجد المدرسة للسؤال جواباً، إلا أنها ذهبت إلى مدير المدرسة وأخبرته بما حدث، لكن لم يأخذ المدير إجراءات فصل آدم دماشي من المدرسة، نظراً لحدائثة سنه، ولكونه تلميذاً مجتهداً.<sup>(١)</sup>

التحق دماشي بجامعة بلجراد لدراسة الأدب العالمي، وفي بريشتينا عاصمة كوسوفا سنة ١٩٥٥ حضر اجتماعاً للكتاب والأساتذة، كما حضر هذا الاجتماع نخبة رفيعة من السياسيين الكوسوفيين، وكان هدف هذا الاجتماع الأدبي هو تشجيع الأدب الألباني في خطواته الأولى، وهنا قام آدم دماشي وقال: (لسنا بحاجة لأخذ خطوات أولى فلدينا تراث أدبي حافل باللغة الألبانية)، كذلك قال: (ولدينا أدباء موجودون)، وذكر مجموعة من أسماء الأدباء المعروفين والمشهورين.. ويلاحظ أنه كان من الصعب في ذلك الوقت إبداء هذا الرأي؛ لأنه يعتبر نوعاً من التحدي للسادة الحاضرين، أما بالنسبة لكتاب كوسوفا فكان هذا الأمر يعتبر مولد معارض جديد.

(١) راجع: بكر إسماعيل: كوسوفا في ميزان المجتمع الدولي، ص ٣٨، ط. ألبا برس [مكتب كوسوفا في مصر]، القاهرة ٢٠٠٢ م.

وعندما أشار البعض إلى خطر نشر وقراءة أعمال الأديب الألباني إرنست كوليجي - Ernest Koliqi الذي كان يكتب أدبياته من إيطاليا، اعترض آدم دماشي قائلاً: (بالعكس يجب قراءته والتعلم منه لأنه أديب ماهر).

وهنا نلاحظ أن دماشي منذ طفولته كان يتميز بالذكاء الحاد واستقلال الشخصية وإدراك الأمور السياسية وما يجري حوله إدراك الفاحص الواعي، وكان هذا لبنة أولى في حياته ليوصل مسيرة التجديد والإصلاح من الناحيتين الأدبية والسياسية.

### • آدم دماشي الأعمال والنشاطات والجوائز

عندما شب آدم دماشي وتشبع سياسياً وأدبياً انطلق يعمل بجد ونشاط منقطع النظير حتى حقق إنجازات وأتى بنتائج مثمرة لاسيما في الأدب والسياسة.. ومن هنا بدأت مسيرته الحقيقية في إصلاح وتجديد الحياة الأدبية والسياسية في كوسوفا؛ لأنه من خلال المؤسسات والمجالات التي عمل بها اقترح أفكاراً جديدة للنهوض بالحياة لمواكبة الحداثة والتقدم ولتبقى مسيرة الإصلاح والتجديد سائرة في مسارها الصحيح.. فقد عمل سيادته رئيساً لمجلس الدفاع عن حقوق الإنسان والحريات لشعب كوسوفا، من سنة ١٩٩١-١٩٩٥م.. ثم عمل ممثلاً سياسياً لجيش تحرير كوسوفا من ٩٨-١٩٩٩م. وتولى رئاسة لجنة من أجل التفاهم المتبادل والتسامح والتعايش التي تمثل جميع المجموعات العرقية في

كوسوفا، ثم عمل لفترة قصيرة عضوًا في الحزب البرلماني في كوسوفا (PPK..). ثم أصبح رئيسًا لاتحاد كتاب كوسوفا من سنة ٢٠٠٥-٢٠٠٧م، وكان عضوًا فخريًا للجمعية العلمية للكتاب ابتداءً من سنة ١٩٨٩م.

وقد لعب دورًا مؤثرًا في تغيير شكل الحياة السياسية والأدبية لتتفق مع الحداثة والواقع ولتتلاءم مع مسيرة الإصلاح والتجديد، ونتيجة لذلك حصل على العديد من الجوائز والأوسمة تقديرًا لأعماله وإشادة بمسيرته الكبرى في الإصلاح والتجديد، فرشح للحصول على جائزة نوبل للسلام عام ١٩٩٣م، وحصل على جائزة نوبل للسلام من جامعة مدريد في عام ١٩٩٤م. كما تلقى من البرلمان الأوروبي جائزة ساخاروف المرموقة عام ١٩٩١م. وتقديرًا له أيضًا حل ضيفًا على جلسة مجلس النواب في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٩٢م<sup>(١)</sup>.

حصل على شهادة فخرية من جمعية التربية العالمية للسلام العالمي سنة ١٩٩٢م.

كما حصل على جائزة (Lizel & Altenburg) من جامعة أسلوس - Oslo سنة ١٩٩٥م لأجل حقوق الإنسان.

(١) راجع: بكر إسماعيل الكوسوفي، أعلام الفكر الألباني المعاصر، الجزء الأول، ص ٩، ط. ألبا برس [مكتب كوسوفا في مصر]، القاهرة ٢٠٠٥م.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن آدم دماشي كان يعمل من أجل إصلاح سياسي وأدبي على وجه الحقيقة، هذا الإصلاح الذي يؤدي إلى التقدم والرقى وإلى خلق بلد يعيش في ظل أمن وسلام حقيقيين.

### • آدم دماشي رائد الإصلاح والتجديد في الأعمال والدراسات الأدبية

إذا نظرنا إلى آدم دماشي الأديب ودراساته الأدبية نجد أنفسنا أمام أديب إبداعي يدرك مكانته الفنية، فهو المولود الموهوب أدبياً، بل يعد رمزاً للحياة الروحية الأدبية في كوسوفا، وهو في إبداعاته الأدبية الفنية يظهر بفكره القوي، فأفكاره قوية جداً نحو الإصلاح والتجديد الأدبي وأحلامه في أعماله ودراساته تتميز بالحس الغني والإبداع الخيالي الذي يضفي على المعاني رونقاً وجمالاً.

لذلك يعد آدم دماشي رمزاً للتاريخ الأدبي الألباني، وأعماله الإبداعية وإنتاجه الفني الأدبي كثيرة ومتنوعة، فنجد له الكتب والأبحاث والرسائل العلمية، والأعمال الشعرية الفائقة، والقصائد الأدبية والقصص القصيرة والطويلة البديعة التي تتميز بالحس الأدبي، والخيال الفني المتميز، كما توجد له مجموعات كثيرة من الروايات المدونة في سنوات مختلفة، وحياته كلها حافلة بإبداع أدبي أصيل، وأبرز ما يميز كتاباته هو مواهبه الفنية رفيعة المستوى، وروح المقاومة والنضال مع أولئك الأبطال الذين قضوا نحبهم من أجل الوطن، ويصوّر

دماشي في أعماله الأدبية معاناة الشعب الكوسوفي خلال الاحتلال الصربي الظالم ومؤامرات الاضطهاد والتشريد والإبادة البشرية للشعب الألباني في منطقة البلقان بصفة عامة عبر العصور والأزمان.

ويعتبر دماشي من أحسن الشعراء في قصصه التي طبعت فيما بين سنة ١٩٥٨-٥٣م، إذ تحمل في ثناياها انطباعات ومشكلات الألبان على مستوى الفرد والمجتمع، وإنتاجه الشعري إبداع أصيل ليس له مثيل في الأدب الألباني، وأصدق مثال على ذلك رواية «دم الأفاعي».

### • آدم دماشي إنتاجه العلمي ورصيده الثقافي والفكري

شخصية مثل شخصية آدم دماشي لا بد أن تبعد كتابات متميزة، ومصنفات دقيقة تعالج مشكلات الحياة والواقع بالنسبة لما يتعلق بالشعب الألباني وتحمل في طياتها عبق الماضي وروح الحاضر والمزج بين الحداثة والأصالة والعمق في إطار الدعوة إلى التجديد والإصلاح في شتى نواحي الحياة ومجالاتها لاسيما الحياة الأدبية والسياسية التي غلبت على فكر وشخصية دماشي.

وقد تميزت كتاباته لغة وأسلوباً، فهماً وتحقيقاً، وتعليقاً، وقد استطاع آدم دماشي أن يضمّن عصاره أفكاره المستنيرة في إصلاح المجتمع وعلاج مشكلاته. ومن يقرأ مصنّفاته يسمع صرخة التجديد والإصلاح التي يطلقها آدم دماشي في مختلف نواحي الحياة، وإليك بعضاً من مصنّفاته:

- ١- «دم الأفاعي» - وقد طبع عدة مرات.
- ٢- «دم الأفاعي وروايات أخرى» - مطبوع.
- ٣- «إنكار الذات» - مطبوع.
- ٤- «تحياتي سلسلتي» - مطبوع.
- ٥- «هيلي وميموزا» - مطبوع.
- ٦- «كوسوفا تتحدث عن نفسها» - مطبوع.
- ٧- «٢٨ سنة بين الحياة والموت» - مطبوع.
- ٨- «جمهورية كوسوفا أعلن استقلالها في قلب شعبي» - مطبوع.
- ٩- «عشرة آلاف يوم عبودية» - مطبوع.
- ١٠- «كوسوفا في مفترق الطرق» - مطبوع... وغير ذلك كثير<sup>(١)</sup>.

### • آدم دماشى - النضال والكفاح من أجل استقلال كوسوفا وحرية شعبها

كانت لآدم دماشى شعبية بين المثقفين والعامّة على السواء... وكان تعليقه بالنسبة للأديب الألباني إرنست تحظى بعين الرضا من قبل المحيط السياسي الكوسوفي، وبعين السخط فى أوساط السلطة الصربية... ولكن النظام الشيوعي فضّل جذب دماشى الشاب الموهوب ذي الشعبية إلى صفوفه، وحرصوا على عدم اتخاذ أي إجراء تعسّفي ضده... ومن ناحيته لم يخف دماشى أن يشجب

(1) Selatin Novosella «Demaçi - metaforë lirije» Prishtinë, 2006.

علناً التمييز ضد الألبان من قبل النظام الصربي. كما عارض عملية الترحيل الجبري للألبان إلى تركيا، وكانت جزءاً من الخطة الصربية لتغيير التكوين العرقي في كوسوفا. وفي سنة ١٩٥٥-١٩٥٦ عارض مصادرة الأسلحة والقبض وحبس مجموعة من الطلاب مع زعمائهم Rexhep Latif، Nysret Novokaz في مدينة بريشتينا... وكذلك مجموعة برهان باشولي - Burhan Pasholli في سكوبيا Shkup مقدونيا... ولم تكن هذه الإجراءات إلا خطوات مدروسة في بلجراد لزرع الخوف وطرده أكبر عدد من الألبان من كوسوفا.

قام المحرر الشجاع أسعد مكولي - Esad Mekuli سنة ١٩٥٨ بنشر قصة دماشي «دم الأفاعي» في مجلته الأدبية، وقد كتبها دماشي باللغة الشعبية حتى تكون في متناول المثقفين والعامّة جميعاً على السواء. وكان موضوع الرواية أو فكرتها تدور حول وجوب لم الشمل الألباني والتركيز على محاربة المحتل الصربي بدلاً من الخلافات الدائرة بينهم<sup>(١)</sup>.

قدّر النظام في بلجراد هذا التحدي وأعطى دماشي الخيار ما بين الانضمام إلى الحزب أو العقاب... ولكنه رفض بإباء فلما تكرر العرض من بعض أعضاء الحزب قال لهم: «إنه من الأفضل تركه وشأنه لأنه إذا انضم للحزب فسوف لن يستمر طويلاً حتى يتم فصله من الحزب... وحينئذ سيُسأل عمّن اقترح

(1) Hakif Bajrami، «Dosja Demaçi»، Prishtinë، 2004.

فكرة انضمامه... وأنا (أي دماشي) لا أريد لأحد أن يتعرض للأذى أو المشاكل بسببي...»

نفذ البوليس السري ما وعد به وتم القبض على دماشي وبذلك حقق هدفين: أولهما القبض على مُعارض قوي والثاني وهو الأهم إطلاق رسالة إلى المثقفين الألبان الآخرين حتى لا يحدو حدوه في القيام بأعمال تعتبر في نظر السلطات الصربية أعمالاً تخريبية وهكذا... تم القبض على دماشي في ١٩ من نوفمبر ١٩٥٨ وبعد عدة أشهر من التحقيقات أصدرت المحكمة الإقليمية حكمها عليه بتهمة النشاط السياسي و نشر دعاية مضادة للنظام.<sup>(١)</sup>

لم يدافع دماشي عن نفسه خلال المحاكمة بل استغل الفرصة في قاعة المحكمة لمهاجمة النظام، وبيّن للمحكمة وضع الألبان السيئ وأضاف: إذا كانت صربيا تريد حقاً السلام فعليها السماح لكوسوفا بالانفصال عن يوغسلافيا والانضمام إلى إخوانهم في ألبانيا.. امتلأت قاعة المحكمة بالمشاعر الجياشة ولم تبك أمّه بل كانت فخوراً بابنها الشجاع.

حكمت المحكمة على دماشي بالحبس خمس سنوات تقبّلها بابتسامة فقد تحدى النظام وروّج لفكرة حرية كوسوفا. وبعد انتهاء المدة خرج دماشي

(1) «Dhjetë mijë ditë robëri» (العبودية) (intervistoi F. Radonçiq)• Danas• Zagreb• 1990.

وطلبت منه أمه الانضمام إلى الشعب فهي ستموت يوماً ولكن الشعب الألباني  
باقٍ..<sup>(١)</sup>.

كان لكلام الأم وقع شديد على دماشي فتفرغ لقضية تحرير الألبان من  
الاحتلال الأجنبي... وفي عام ١٩٦٣ قام دماشي مع مجموعة من أصدقائه  
المناضلين بتنظيم أصعب وأخطر حركة تحرير وطنية، وهي الحركة الثورية من أجل  
وحدة ألبانية... ومن أبرز قادتها وأعضائها:

،(متوفى) Ahmet Haxhiu ،(متوفى) Fazli Grajcevc  
، Zeqir Gervalla ، Selman Berisha ، Azem Beqiri ، Hilmi  
Rakovica ،(متوفى) Emine Mahmutxhiku ، Dibran Bajraktari  
،(متوفى) Tefik Karamani ، Kadri Kusari ، Din  
Spahiu ،(متوفى) Isa Demaj ،(متوفى) Hysen Daci ، Mahmut  
Daci ،(متوفى) durak Mazrreku ، Mustafa Vfenharin  
،(متوفى) Rexhep Elmazi ،(متوفى) Sheffqet Strofc  
، Avdyl Lahu ،(متوفى) Ehome  
،(متوفى) Mejreme Brisha ، Sylejman Drini ،  
Shala ، Ali Sokoli ،(متوفى) Drita Halimi ، Xheladin Deda ، Ajshe

(١) راجع: بكر إسماعيل: آدم دماشي... قصة مجاهد من كوسوفا، مقال في جريدة الشعب، القاهرة بتاريخ  
[١٩٩٨/١٠/٣٠ م].

Caka and Nazmi Sejdiu levizja Revolucionare per Bashkimin e Shqirptareve».

كان النظام الصربي في ذلك الوقت يراقب عن قرب النشاط السياسي لدماتشي ورفقائه. وفي ٨ من يونيو ١٩٦٤ تم القبض على معظمهم ومات الكاتب Fazli Grajcevcu من التعذيب.. أما الباقي فقدموا للمحاكمة وتراوحت الأحكام ما بين ست إلى خمس عشرة سنة. وكان للمحاكمة صدى كبير داخل وخارج يوغسلافيا، وقد دفع النقد العالمي للنظام اليوغسلافي الرئيس تيتو وهو السياسي المحنك إلى التفكير في كيفية التخلص من ألكسندر رانكوفيتش وزير الداخلية من أجل تحسين صورة السلطة الفدرالية والحفاظ على مكانته المحلية والدولية<sup>(١)</sup>.

بعد عشر سنوات أمضاها دماشي في سجن Pozharevcit أفرج عنه، فوجد الأوضاع السياسية في كوسوفا قد تغيرت عما قبل، فيما يبدو أن تيتو وآخرين من الشيوعيين المعتدلين من (السلوفيين، والكروات، والبوسنويين) الذين رأوا أن الاستقلال بشكل تدريجي للوحدات الفدرالية بما فيهم كوسوفا أمر ممكن... وعلى الرغم من ذلك استمرت السيطرة اليوغسلافية على كوسوفا ولكن بقي هناك بعض الأمل في التحول التدريجي نحو الحرية بعيداً عن الخلاف العرقي... وظل الزعماء الشيوعيون في صربيا ومقدونيا والجبل الأسود يقاومون فكرة

(1) «Njëzet e tetë vjet - as i gjallë, as i vdekur» (intevistoi M. Hanzhek), «Lumi», Lubjanë, 1990.

الاستقلال أو منح الوحدات الفدرالية شيئاً من السلطات.. وبدأوا في اتخاذ إجراءات تعسفية ضد الألبان.

تمثلت هذه الإجراءات في الاعتقالات التعسفية سنة ١٩٧٥ في كوسوفا وكرواتيا، والبوسنة والهرسك، وفويفودينا، وضد ألبان مقدونيا والجبل الأسود... ووقف البوليس السري الصربي كل من اعتبره (من الأحرار) عدوًّا ليوغسلافيا.

وفي عام ١٩٧٥ تم القبض على دماشي للمرة الثالثة وقدم للمحاكمة ومعه Rexhep Mala (متوفى)، Skender Kastrati وستة عشر آخرون وحكم عليهم بأحكام تتراوح بين خمس وخمس عشرة سنة بالسجن، وعلى الرغم من ذلك لم يتخل دماشي عن إيمانه بأن الشعب الألباني يستحق حقوقاً متساوية وحرية مثله مثل باقي شعوب البلقان... ولكن مات جوزيب بروز تيتو وجاء عصر ميلوسفيتش الإرهابي فبدأت يوغسلافيا في الانهيار الكامل والسريع..

في مارس ١٩٩٠ سمحت سلطات البوليس لوفد الهيئة الدولية للصليب الأحمر وبعض الصحفيين بزيارة دماشي وثلاثين من المعتقلين الألبان لأول مرة في سجن Stara Gradishka بكرواتيا، وصرح دماشي للصحفيين بأن سياسة ميلوسفيتش تهدف إلى تفكيك يوغسلافيا وهدمها، وأضاف أن هذا التفكيك يمكن أن يتم بطريقة تدريجية، قانونية وسلمية، وأن الوقت ما زال مواتياً... وبعد الإفراج عنه في ٢١ من إبريل ١٩٩٠ أدلى دماشي بحديث للتلفزيون السلوفاني

قال إنه مستعد للعمل من دون حقد وبنفس صافية من أجل حقوق متساوية وحرّيات لجميع شعوب البلقان وليس هذا مجرد كلام ولكن تعبير عن رغبة وإرادة حقيقية للوصول إلى وفاق وسلام عادل بين جميع الأطراف... وفي مقابلة له في لوبيانا (سلوفينيا) قال إنه ضد الحرب مع صربيا باعتبارها وسيلة لفض النزاع، وفاجأ محاوره بقوله: (إخواني الصرب)... وهو إنما أراد بذلك مد جسور الحوار بين الصرب والألبان.<sup>(١)</sup>

قرر دماشي أن يحوّل أمله في تحقيق حقوق متساوية وحرّيات للألبان إلى عمل ونشاط... فأسس في بريشتينا مركزاً لحقوق الإنسان اسمه مركز الدفاع عن حقوق الإنسان وعن الحرّيات، وفي عام ١٩٩١ قبل دماشي أن يكون مديرًا لهذا المركز يساعده خمسة وعشرون شخصًا ونجحوا في فتح مكاتب للمركز في شتى أنحاء كوسوفا، وقد بلغ عدد المتطوعين - المراقبين ٢٠٠٠... وكان من أعمال المركز رصد مخالفات حقوق الإنسان في كوسوفا... وكلما أتاحت الفرصة ذهبوا لأخذ الصور الفوتوغرافية وأجروا أحاديث مع المجني عليهم ثم إرسال هذه التقارير إلى المنظمات الدولية لحقوق الإنسان في الخارج... كانت لهذه التقارير مصداقية تامة في كل أنحاء العالم.<sup>(٢)</sup>

(1) «Kosova flet vetë» (intervistoi M. Emërllahu) «Zëri i Rinisë» Prishtinë 1990.

(2) راجع: بكر إسماعيل: كوسوفا بين الاحتلال والاستقلال، ص ٩٢، ط. ألبا برس [مكتب كوسوفا في مصر]، القاهرة ٢٠٠٢ م.

قام كل من دوريس باك وألكسندر لنغر(متوفى) ومندوبون آخرون من البرلمان الأوروبي في ستراسبورج بمساندة Behare Rexhepi and Reshat Sahitaj لتقديم اسم دماشي للحصول على جائزة أندريه زخاروف... وبعد وعد بالجائزة سافر دماشي خارج كوسوفا حيث التقى خلال رحلته كثيرًا من السياسيين المشاهير والعديد من أبناء وطنه المقيمين بالخارج.

وبعد عودته من رحلته الثانية إلى الولايات المتحدة في ربيع ١٩٩٣ وُجّهت إليه دعوة للتحدث في إحدى برامج التلفزيون المستقل في بلجراد، ولمدة ١٠٠ دقيقة على الهواء مباشرة دافع دماشي عن حق ألبان كوسوفا في الحرية والاستقلال مثل باقي شعوب البلقان. وفي صيف ١٩٩٤ وُجّهت إليه للمرة الثانية الدعوة من بلجراد مع البروفسور والمعارض المعروف Miladin Zivotiq. في هذه المقابلة مع المثقفين صرح دماشي بمقولته الشهيرة: «أحب الحرية لشعبي حبًا جمًّا وأنتم ملامون أيها السادة لأنني تعلمت حب الحرية والسعي وراء الاستقلال منكم».

في سنة ١٩٩٥ ذهب دماشي إلى بلجراد بصحبة Bajram Kosumi and Masar Stavileci للعمل على إيجاد حل سلمي للمشكلة الكوسوفية.. وكانت اتفاقية دايتون خيبة أمل لكل من أراد حلاً سلمياً لمشكلة أقاليم يوغسلافيا السابقة.

بدأت عمليات القصف على مدن كوسوفا، فذهب دماشي إلى بروكسل ولاهيج ولندن بمساعدة مجلس كوسوفا في بروكسل (Behare Rexhepi and Reshat Sahitaj)، وهناك ناشد الدول الأوروبية لبذل أقصى السبل لوضع حد لإراقة الدماء، الذي فيما يبدو حينذاك قد أصبح هو مصير ومستقبل كوسوفا.. وللأسف فشل دماشي في مهمته<sup>(١)</sup>.

لقد أصبح الأمر واضحاً أن النظام الصربي لن يرفع يده عن كوسوفا من دون قتال، وفي ١٩٩٦ قرر دماشي قبول دعوة الحزب البرلماني الكوسوفي للالتحاق به. من أهداف الحزب البرلماني الكوسوفي حشد التأييد من أجل الحرية، وتشكيل منبر ديمقراطي مفتوح.. ولكن أدى إبعادهم عن دايون إلى تغيرات سياسية سريعة في كوسوفا، وأهم هذه التطورات هو تأسيس جيش التحرير الكوسوفي الذي أصبح المؤسسة المحورية في حركة تحرير كوسوفا من القهر الصربي و تحقيق الاستقلال. بعث دماشي ورفقاؤه برسالة مفتوحة إلى زعماء جيش التحرير ولكن المحاولات باءت بالفشل بسبب عدم قدرة السياسيين من أنصار حركة المقاومة السلمية على تحقيق أي تقدم في سبيل استقلال كوسوفا في مرحلة حاسمة من تاريخها النضالي<sup>(٢)</sup>.

(1) «Zëri i Republikës e Kosovës është shpallur në zemrën e popullit tim» (vëllim me intervista) «Zëri i Kosovës» Zvicër, 1990.

(٢) راجع: بكر إسماعيل: الحصاد المر لمذايح كوسوفا، ص ٨٤، ط. ألبا برس [مكتب كوسوفا في مصر]، القاهرة ٢٠٠٢ م.

في ٢٢ من فبراير ١٩٩٨ حضر المبعوث الأمريكي روبرت جيلبرت إلى بريشتينا وعقد اجتماعاً حضره دماشي، ولكن الولايات المتحدة في ذلك الوقت كانت تؤيد وحدة أراضي يوغسلافيا السابقة على حساب حقوق الإنسان وحرية الألبان. طلب جيلبرت من دماشي أن يوافقه الرأي في أن جيش التحرير منظمة إرهابية فرفض دماشي فأعلنها جيلبرت واعترض دماشي على تصريحه، ورد قائلاً: بل هي حركة تحرير... وانتهى الاجتماع من دون الوصول إلى قرار أو تفاهم<sup>(١)</sup>.

وجّه جيش التحرير دعوة إلى دماشي في صيف السنة نفسها ليتزعم المكتب السياسي لجيش التحرير والعمل على تشكيل برلمان كوسوفي. أسس دماشي المكتب السياسي لجيش التحرير في قلب بريشتينا مستعيناً بعدد من المستشارين حتى ٢٦ من فبراير ١٩٩٩، ولكن دماشي وزعماء الحركة اختلفوا فيما يتعلق بمباحثات رامبويه للسلام في فرنسا، رأى دماشي أن التفاوض أو الاتفاق لم يضع حلاً لمشكلة استقلال كوسوفا، وعلى حسب قوله إن كوسوفا ستعود إلى كونها مقاطعة تتمتع بحكم ذاتي تحت السيطرة الصربية. وهذا الحل غير واقعي ولا عملي ولا يؤدي إلى حل طويل الأجل.. ورفض دماشي أن يترك

(1) Xhafer Shatri «Pse dergjet në burg Adem Demaçi» Bern 1990.

كوسوفا خلال قذف النيتو من ٢٤ من فبراير حتى ١٠ من يونيه ١٩٩٩ و بقي في منزله في بريشتينا، ومن هناك تابع الأحداث<sup>(١)</sup>.

### • آدم دماشي وأقواله التي تحمل صرخات الإصلاح والتجديد

عاش دماشي حياته في كنف النضال والكفاح والتضحية من أجل حرية شعب كوسوفا، وكان يأخذ الأمور كلها بجدية وينظر إلى الواقع بنظرة فاحصة بعيداً عن الظاهر وبريقه، ولذلك تخرج كلماته مليئة بالحكمة البالغة والدقة، كأن حكيمًا يضع بين يديك الحلول لكل مشكلة قام بتحليلها، لذلك لا يمكن الاستهانة بكلماته ونصائحه... بل يجب أن تؤخذ مأخذ الجد وأن يُتدبر فيها ويُتعلم منها أشياء كثيرة، بل يجب أن تكون هذه الكلمات قواعد للانطلاق نحو مستقبل أفضل مفعم بالأمل والحياة الجديدة، لذلك آثرت أن أسوق هنا بعضاً من أقواله الماثورة ليدرك الناظر مدى حكمته... وأفاق رؤيته في الإصلاح والتجديد:

(١) قال أثناء دفاعه عندما قبض عليه أمام المحكمة: «إن سياسة الاغتيالات والترهيب والقتل واضطراب الناس للهجرة عن الوطن الأم لن تجدي بل ستأتي بعواقب وخيمة لا يعرف عقباها عاجلاً، من هنا أقول لصربيا ويوغسلافيا أن ينسحبوا من احتلال كوسوفا، وعليهم أن يتركوا كوسوفا وإلا فلن يكون سلام ولا أمن ولا استقرار في منطقة البلقان ولا في

(١) راجع: بكر إسماعيل: جيش تحرير كوسوفا قوة فاعلة في تحقيق السلام، ص ١٢، ط. ألبا برس [مكتب كوسوفا في مصر]، القاهرة ٢٠٠٢ م.

يوغسلافيا ولا في صربيا نفسها، وإذا استمرت صربيا في هذا النهج سيكون ذلك من أكبر أسباب تفكك يوغسلافيا... وقد تحقق ما قاله دماثشي بالحرف الواحد، فقد ذهبت يوغسلافيا أدراج الرياح، وتوقعت صربيا على أرضها واضطربت أوضاعها السياسية والاجتماعية... واستقلت كوسوفا وغيرها من الجمهوريات التي كانت تشكل الاتحاد اليوغسلافي. (٢) قال: «في عصرنا هذا يمكن للمرء أن يؤكد أن حرية التعبير هي أول مرحلة أساسية في طريق الديمقراطية، ومن دون حرية التعبير لا يوجد في مربع الحوار حوار، ومن دون حوار يستحيل اكتشاف الحقيقة ومن دون معرفة الحقيقة يصبح التقدم نحو الديمقراطية مستحيلاً».

(٣) قال: «إن ما يحدث في كوسوفا فرصة لإقامة دولة تقوم على سيادة القانون، تضم هذه الدولة - ليس فقط الأغلبية العرقية الألبانية - ولكن أيضاً تضم الأقليات الذين يعيشون معنا، ولكن لا بد من توافر الوسائل والعوامل لتحقيق ذلك».

(٤) قال: «إن احتجاجي عدة سنوات في الحبس الانفرادي أسعدني سعادة غامرة في حياتي.. لأنني شعرت أنني كنت أقرب إلى الله سبحانه وتعالى».

- (٥) قال (وهو الممثل السياسي لجيش تحرير كوسوفا): «سوف نواصل المقاومة لنكون في خدمة القوى التي تسعى سياسياً وديمقراطياً وحضارياً لحل قضية كوسوفا، وإن جيش تحرير كوسوفا لن يتخلى أبداً عن الدفاع عن كوسوفا».
- (٦) قال: «كنا وسنكون دائماً للحوار والمفاوضات، لكننا لا نريد الحديث مع النظام الصربي الذي قتل الأبرياء من أبناء شعبنا الألباني»<sup>(١)</sup>.
- (٧) قال: «إذا كنت تقاتل من أجل الحرية ولست على استعداد تام لتقديم حياتك من أجل الحرية، فذلك يعني أنك كذبت على نفسك وأنت تكذب على الآخرين».
- (٨) قال: «إن السبيل الوحيد لمنع سفك الدماء هو منح كوسوفا حقها المشروع في الاستقلال التام».
- (٩) قال عن عشقه للأدب: «كنت وسأظل أديباً وسياسياً، وكل ما في الأمر هو أنني أكتب السياسة بأسلوب أدبي فني».
- (١٠) قال: «السياسة هي التي جعلتني أديباً وهي الدفاع الأساسي لكتاباتاتي، لأنه كان من المستحيل علي أن أعبر عن آرائي ومواقفي السياسية إلا من خلال الأدب».

(١) راجع: بكر إسماعيل الكوسوفي: أحداث كوسوفا الدامية إبان العدوان الصربي «على لسان شهود عيان»، ص ١٤٩، ط. معهد بكر إسماعيل للدراسات الفكرية والبحوث [كتب كوسوفا في مصر]، القاهرة ٢٠٠٨ م.

وبعد هذا نقول: هذا غيظ من فيض أوردته هنا لأثبت أن آدم دماشي شخصية عملاقة من الناحية السياسية والأدبية، وشخصية استطاعت بمهارة فذة وذكاء حاد أن تحرر الشخصية الألبانية من ريقه التقليد والقيود، وأعطت انطباعات واضحة لأسس الإصلاح والتجديد، لذلك يعتبر آدم دماشي رمزاً من رموز الحرية الألبانية، ومثالاً رائعاً للقيم الروحية والأدبية<sup>(١)</sup>.

### • آدم دماشي في نظر المفكرين والرواد

إن ما حققه آدم دماشي خلال سنوات حياته الحافلة شيء عظيم، إذ أنه قضى شطراً كبيراً من حياته في النضال والكفاح، وقضى معظم حياته سجيناً خلف القضبان يكتب ويناضل ويكافح، وعند خروجه في كل مرحلة من مراحل رؤيته للضوء ينضم إلى الأبطال ليصنع تاريخ كوسوفا الحديث ويسطره بعمليات كفاح ونضال منقطعة النظير، حتى شهد له الجميع بالتفوق وتحقيق أفضل النتائج لاسيما في مجالي الأدب والسياسة.

وباعتباره رمزاً للحياة الروحية والأدبية، ورمزاً للسياسة الكوسوفية فقد تناولت شخصيته الفكرية العديد من الكتب التي سطرها الأدباء والمفكرون والرواد، تحدثوا جميعاً عن جوانبها العملاقة وبينوا أثر ذلك النجم في صنع

(1) Selatin Novosella «Demaçi - metaforë lirije» Prishtinë, 2006.

الحضارة الكوسوفية، كما أبرزوا جهوده الجبارة التي بذلها في سبيل الدفاع عن كوسوفا وحرية شعبها.

ثم إن شخصية كهذه التي قضت ما يزيد على ثلاثين سنة خلف القضبان جديرة بالحديث والفكر وإبراز جوانب أعمالها لتكون قدوة ومثالاً يحتذى به الألبان من الأجيال القادمة في كوسوفا، ويدركون أن تراب كوسوفا ودماء شعبها شيء ثمين وغالٍ، ويجب على الألبان جميعاً أن يبذلوا في سبيل الحفاظ عليه كل غالٍ ونفيس.

وبعد البحث وجد أكثر من خمسين شخصية شهيرة من الكتاب والمفكرين أن كتابات دماشي ومواقفه قد استحوذت على العقول والأفهام بسبب ما كان يقوم به من أجل حرية الشعب الألباني، لذلك اعتبروه الرمز العظيم للحياة الروحية والأدبية والسياسية في كوسوفا<sup>(1)</sup>.

لم تقتصر شهرة آدم دماشي على المستوى المحلي بل تخطت ذلك إلى المستوى العالمي، فهو شخصية فذة في نظر الألبان ونظر الكتاب والمفكرين العالميين.

(1) «Kosova në udhëkryq» «Albanian Esperanto-Institut» Tiranë, 2005.

## • ماذا قالوا عن آدم دماشي؟

أثنى الكثير من القادة والعلماء والمفكرين والسياسيين وعلماء الاجتماع على المناضل الكبير آدم دماشي، ووصفوه بأسمى معاني النضال والكفاح، كما وسموه بأسمى معاني الرقي والرفعة، وهذا معناه أن الجميع يعرفون قدره ويحترمون منزلته ويضعونه في المكانة اللائقة به.

ولم يكن هذا جزافاً ولا مجاملة ولكن بناء على ما لمسوه من أعمال بطولية ونضالية وكفاح مستمر من أجل كوسوفا وشعبها ولا يزال العطاء مستمرًا، لذلك فهو شخصية فريدة متميزة.

وإليك طائفة من الأقوال والعبارات التي لهج بها الكثير من الألبان:

• قالوا عنه إنه يعرف بمانديلا كوسوفا، وذلك بسبب سجنه الطويل وكفاحه المرير كما هو مصير نيلسون مانديلا الرئيس السابق لجنوب إفريقيا.

• قالوا إنه سجن لأنه رفع صوته بالحقيقة المرة عن ظلم صربيا للشعب الألباني.

• قالوا إنه كاتب وسياسي منذ فترة طويلة.

• السجن السياسي الذي أمضى ما يقرب من ٢٨ عامًا في السجن.

- لم يغادر كوسوفا خلال فترة الحرب بكاملها رغم قسوة الجنود الصرب وتعذيبهم لكل ألباني.
- الرجل الذي أمضى زهرة عمره سجيناً من أجل الحقوق الألبانية في كوسوفا عن طريق الكلمة المكتوبة والمسموعة.
- الرجل الذي كرس حياته لأجل المصالحة العرقية وعودة اللاجئين، وكان يقول: «نحن نريد دولة حرة وديمقراطية ومجتمعاً يعيش في وئام وسلام وإن تعددت الأعراض».
- آدم دماشي درس الأدب في بريشتينا، وكانت أدبياته تشارك بصورة متزايدة في الدفاع عن حقوق الألبان في كوسوفا.
- آدم دماشي لا يزال هو اللواء للدفاع عن شعبه الإنسان.
- آدم دماشي علم من الأعلام ليس فقط علماً لألبانيا بنضاله ومقاومته من أجل الوطن والقومية، ولكن علماً للعالم كله، وليس هذا فقط، وإنما جعله الأدب معروفاً ومشهوراً لدى مجتمع الأدباء والمثقفين في العالم أجمع، ولذلك يعد الإبداع الفني والأدبي لآدم دماشي تاريخاً معنوياً وروحياً للجميع.

آدم دماشي اعتقل مرات عديدة بسبب نضاله ومقاومته في عهد الاتحاد اليوغسلافي السابق لتكون كوسوفا متساوية مع جميع الجمهوريات الأخرى.

- آدم دماشي الإبداعي الحي حركة القومية الألبانية.
- آدم دماشي هو رمز النضال الألباني في البلقان.
- آدم دماشي شهيد القومية الألبانية.
- آدم دماشي يتحرك حينما يكون الوطن في خطر.
- آدم دماشي الزعيم الروحي والرمز السياسي في كوسوفا.
- بكل صراحة يمكن لنا أن نقول بأن آدم دماشي هو «مؤسسة خاصة».
- الكثير من الكتاب والمفكرين يشكرون آدم دماشي ويقولون إنهم تعلموا منه كثيرًا كطريق الحرية، والاتجاه الوطني والسياسي، لذلك فهو في نظرهم أسطورة.
- آدم دماشي هو رمز الحرية والشهيد الأيدلوجي والمناصر القومي.
- إن سنة ١٩٣٦م هي سنة خاصة جدًا للألبان لأن فيها ولد آدم دماشي.

وأكتفي بهذا القدر الذي يدل على علو مكانة ومنزلة آدم دماشي بين المفكرين والمناضلين وهو جدير بذلك ويستحق والتاريخ الكوسوفي المعاصر يشهد له بذلك .

### • آدم دماشي فى لقاءاته مع الشخصيات الكبرى والصحافة المشهورة

الثابت أن آدم دماشي لم يترك بلده ولم يفارقه لحظة واحدة إبان الحرب؛ لأنه يؤمن بالحرية وحق كوسوفا في الاستقلال، فلم يهاجر عن وطنه، وإنما ثبت مضحياً بنفسه وبكل ما يملك، وعندما سجن لم يتوقف عن النضال والكفاح، وبعد خروجه من السجن توافد عليه الشخصيات الكبرى ومجموعة كبيرة من الصحفيين لأخذ الأحاديث الصحفية ونشر كلامه في جرائد ومجلات كوسوفا، ومن أخلاقه الحميدة أنه تواضع للجميع واستقبلهم ببشر وسرور وترحاب، وأظهر تعاطفاً شديداً مع الشعب الألباني وقضية كوسوفا، وصرح في أحاديثه الصحفية مطالباً ومدافعاً عن كوسوفا وحقوقها المشروعة، وقد كتب رواية تحدث فيما يزيد عن نصفها عن مصر وشعبها.

ولا يزال يستقبل الشخصيات ويدلي بالأحاديث الصحفية والإذاعية يدعو فيها إلى التقدم والإصلاح والتجديد في مختلف المجالات، وقد اكتسب قوة دافعة إلى مواصلة نشاطه فلم يتوقف عن ذلك متحدياً الشيخوخة والتقدم

في العمر، ورغم تسارع الزمن... فقد كرس حياته وجهده لدفع كوسوفا في طريق الحضارة والمجد والرقي، ويواصل العمل جاهداً من أجل الاستقرار والمزيد من الحرية لشعب كوسوفا في ظل الديمقراطية وسيادة القانون... وفي الوقت نفسه يعبر عن رغبة مخلصه في العمل على تحقيق السلام والأمن والعدل في هذا العالم، لذلك أصبح شخصية محبوبة للجميع.

#### • آدم دماشي جدير بأن يكون رائد الإصلاح والتجديد في كوسوفا

بعد هذا العرض الملخص لحياة آدم دماشي وأعماله ونضاله الذي تعرض بسببه للسجن... وبعد الإشارة إلى رصيده الأدبي والسياسي... يثبت لدينا بما لا يدع مجالاً للشك أنه جدير بأن يكون رائد الإصلاح والتجديد؛ إذ أن أعماله وحياته تحمل أفكاراً واضحة ودعوات قوية لضرورة مواصلة الإصلاح والتجديد... والانتقال بصورة الحياة من الجمود والثبات على التقليد والقديم إلى مواكبة التقدم وتحقيق مبدأ السلام والديمقراطية، الذي يحقق ويكفل العيش في أمن لكل الأعراق في كوسوفا، وانحلال كوسوفا من ربة الغطسة الصربية، لتصبح دولة ذات سيادة وقانون بناء على المعايير الدولية ووفقاً للضوابط القانونية وتحقيقاً للمطالب الشعبية الألبانية.

نلاحظ أن آدم دماشي قد خرج بفكره الأدبي والسياسي عن النسق المعتاد ليعلم عن روح التجديد والإصلاح لكسب الثقة والتقارب من الآخرين

من أجل الوصول إلى حلول جذرية لقضية كوسوفا، ولو كان دون ذلك السجن مدى الحياة، أو التضحية بالنفس... وقد تحقق كل ما كان يسعى إليه فانتقلت كوسوفا نقلة نوعية من الاحتلال إلى الاستقلال، من الخوف إلى الأمن، من الحرب إلى السلام، من التشريد إلى الاستقرار، من الاضطهاد إلى الحرية والسيادة، بفضل أولئك الأبطال الذين سهروا الليل والنهار جاهدين مناضلين مكافحين من أجل مبدأ مشترك هو الحرية والاستقلال... فلا عجب أن يحتفظ له الجميع في عقولهم وصدورهم بأسمى آيات التقدير والاحترام واتخاذة قدوة ونموذجاً للنضال والتقدم والإصلاح.

## مشروع بيجوفيتش نهضة المجتمع المسلم



محمد يوسف عدس<sup>(١)</sup>

علي عزت بيجوفيتش - فوق أنه فيلسوف ومفكر إسلامي عظيم - هو أيضاً مصلح إسلامي عظيم.. فقد ضمّن فكره النظري التحليلي عن الإسلام في كتابه (الإسلام بين الشرق والغرب).. أما فكره التطبيقي التركيبي فقد تبلور في مشروعه الإصلاححي الذي خصص له كتاباً بعنوان: (الإعلان الإسلامي)<sup>(٢)</sup>.. يكشف لنا هذا الكتاب عن نظرات ثاقبة في تشخيص علل المجتمعات المسلمة وأسرار تخلفها.. ولديه إجابات منطقية ورائعة عن كل الأسئلة التي تطرح في إطار مناقشة: لماذا فشلت كل مشروعات التجديد والإصلاح في المجتمعات الإسلامية؟ هل لأنها كانت مشروعات ضعيفة أم قاصرة؟ أم لأن أصحابها كانوا ضعافاً ولا قدرة لهم على التأثير في مجتمعاتهم؟ أم لأن المجتمعات الإسلامية بطبعها غير قابلة للإصلاح؟ أم لأن الإسلام نفسه معاد وغير قابل للإصلاح؟

(١) مفكر وكاتب، ومستشار (سابق) في العديد من المؤسسات الدولية.

(٢) نظراً لأهمية هذا الكتاب في بلورة المشروع الإصلاححي لـ علي عزت بيجوفيتش، وتقديم نظرات ثاقبة في تشخيص علل المجتمعات المسلمة وأسرار تخلفها؛ ارتأينا أن نجعله (ملحقاً) بالكتاب المجمع لأعمال المؤتمر (مؤتمر التجديد).

الأمر إذن يحتاج إلى وقفة متأنية مع علي عزت بيجوفيتش في كتابه (الإعلان الإسلامي) الذي يشتمل على مشروعه الإصلاحية. يحدد بيغوفيتش في مقدمة كتابه الجمهور الذي يتوجه إليه بالخطاب، فيقرر أن الكتاب لا يخاطب غير المسلمين.. ولا يخاطب الذين يشككون في تميز الإسلام عن النظم أو المدارس الفكرية الأخرى.. إنما يخاطب المسلمين الذين يدركون حقيقة انتمائهم للإسلام.. والذين تحدثهم قلوبهم حديثاً صريحاً واضحاً عن طبيعة ولائهم الإسلامي.. ومهمة الكتاب بعد ذلك أنه يكشف لهم النتائج التي تترتب على هذا الموقف الذي التزموا به.

يشخص بيغوفيتش ظاهرة التخلف في الشعوب الإسلامية، ثم يتناول طبيعة المشروع الإسلامي أو (النظام الإسلامي) الذي يدعو إليه ويوضح أبعاده وعناصره، ثم ينتقل إلى معالجة المشكلات الأساسية التي تواجه هذا المشروع.. ويبدأ علي عزت بتوضيح إشكالية أساسية في قلب المجتمعات المسلمة هي التي تعوق النهضة الإسلامية، وهي التي تكرس استمرارية التخلف.. فهو يرى أن أي نهضة في المجتمعات المسلمة تصطدم بنوعين متضادين من الناس ولكن بينهما عنصر مشترك وهما: المحافظون الجامدون على الأشكال القديمة، ودعاة الحداثة الذين يتطلعون إلى الأشكال الأجنبية في التقدم ولا يرون سواها.. أما العنصر المشترك بينهما فهو النظرة القاصرة أحادية الجانب إلى الإسلام، حيث يعتبرانه مجرد دين، بمعنى أنه مقتصر على الحياة الروحية للفرد، ولا شأن له بتنظيم الحياة الدنيا.

ويلاحظ علي عزت أن دعاة الحداثة هم الذين يهيمنون على الحكومات وعلى التعليم والحياة العامة في البلاد المسلمة.. ويكشف لنا عن سمة تميزهم وتيسر لنا التعرف عليهم: «فهم يفخرون بما كان يجب أن يخجلوا منه، ويخجلون بما كان يجب أن يفخروا به.. لقد جلبوا إلى أوطانهم أفكارًا ثورية أجنبية وبرامج إصلاح ومذاهب إنقاذ موصوفة لعلاج كل المشكلات، فإذا تأملناها مليًا نجد - لدهشتنا - نماذج لا يصدقها عقل في قصر نظرها وارتجالها».

ويقارن علي عزت بين فلسفتي الإصلاح التي تبنتها كل من اليابان (وتركيا تحت نظام كمال أتاتورك)، ويكشف لنا عن الأسباب التي جعلت اليابان تنجح وتنطلق إلى قمة المجتمعات المتقدمة بينما انحطت تركيا إلى دولة متخلفة من دول العالم الثالث وبنه - في هذا المجال - إلى حقيقة ما تعانيه الشعوب اليوم بسيرها على النموذج التركي في الإصلاح، حيث ضاعت هويتها وفقدت استقلالها وأصبحت عالية على الدعم السياسي والاقتصادي لدول الغرب.

وينتهي علي عزت إلى نظرية بالغة الأهمية حيث يرى أن جميع نجاحاتنا وإخفاقاتنا في الأخلاق والسياسة إنما هي مجرد انعكاس لفهمنا للإسلام وللكيفية التي طبقناه بها في الحياة: «لقد كان ضعف تأثير الإسلام في الحياة العملية للمسلمين مصحوبًا دائمًا بانحطاطهم وانحطاط مؤسساتهم السياسية والاجتماعية.. وتاريخ الإسلام كله منذ بدايته إلى يومنا هذا يؤكد هذا التطابق.. كأن هذا التطابق هو المصير الذي لا مناص منه للشعوب المسلمة.. وأحد قوانين التاريخ الإسلامي نفسه».

ويرتبط بهذه النظرية تأكيد علي عزت أن القرآن «هو الفكرة المركزية في الأيديولوجية الإسلامية والممارسة الإسلامية» ويرى أن إشكالية القرآن في المجتمعات المسلمة ترجع إلى أن هذه المجتمعات تتعلق به تعلقًا عاطفيًا ولكنها لا تستطيع تطبيقه في حياتها.. وهنا يكمن الفصام بين الكلمة والفعل في العالم المسلم.. وتنسب ظواهر الفساد والانحراف والسطحية والتنطع والتخلف جميعًا إلى هذا التناقض الأساسي بين حماسنا المشتعل تجاه القرآن وبين الإهمال الكامل لمبادئه في الممارسة العملية.

ويرى علي عزت أن أسوأ الملامح في أوضاع المسلمين العامة تتمثل في تلك الفجوة المأساوية بين النخبة المهيمنة وبين الشعوب في البلاد المسلمة.. وأن افتقاد التوافق بين عناصر الفكر والقيادة من ناحية وبين الجماهير من ناحية أخرى يخلّ بالشرط الأول لأي إنجاز عظيم.

يرجع بيجوفيتش السلبية واللامبالاة لدى جماهير المسلمين إلى وجود هذه الفجوة.. ويرى أن أي برامج إصلاح لن يكتب لها النجاح أبدًا إذا كانت معادية للإسلام متجاهلة لمشاعر الجماهير المسلمة.. وستجد النخبة من دعاة الحداثة «أنهم يضربون برؤوسهم في صخرة الرفض العنيد واللامبالاة الدفينة من جانب الناس البسطاء الذين يشكلون الغالبية العظمى من الأمة».

«المجتمع الإسلامي لا يُبنى ولا يتم إصلاحه بالقانون أو باسم القانون ولكن باسم (الله) وعن طريق تعليم الإنسان المسلم وتربيته».. ويلفت النظر إلى ظاهرة متفشية في المجتمعات المسلمة حيث تتكاثر القوانين وتتشعب وتتعدد.. هنا يحذرنا بأن هذه علامة أكيدة على وجود شيء بالغ الفساد في المجتمع.. ويرى في هذا دعوة للتوقف عن إصدار مزيد من القوانين والبدء بتعليم الناس وتربيتهم.. ذلك لأنه «عندما يتجاوز الفساد في بيئة ما حدًا معينًا يصبح القانون عقيمًا».

يقوم النظام الإسلامي - كما يراه علي عزت - على ثلاثة عناصر لا يمكن الاستغناء عنها وهي: الاستقلال والحرية والديمقراطية.. والاستقلال الحقيقي - عنده - هو استقلال روحي وفكري، وعلامة على أن شعبًا قد وجد هويته واكتشف قوته الذاتية.

وينبه علي عزت إلى حقيقة مهمة هي أنه كلما ابتعد نظام ما عن الإسلام قل دعم الشعب له، ومن ثم يجد النظام نفسه مضطراً للبحث عن دعم خارجي.. فالتبعية التي تغرق فيها هذه النظم ليست إلا نتيجة مباشرة لتوجهاتها المعادية للإسلام.. وتتفاقم الأمور عندما تشعر هذه النظم بالمقاومة والعداء من جانب الشعب، فتلجأ إلى العنف لتمرير سياستها بالقوة.

ويحذر علي عزت من الانزلاق نحو وهم «الغاية تبرر الوسيلة» فقد أدى هذا المبدأ إلى جرائم لا حصر لها.. ولا أحد يملك الحق في تشويه وجه الإسلام أو

الإساءة إلى النضال الشريف باستعمال العنف الجامح.. فالغاية النبيلة لا يمكن الوصول إليها بوسائل دنيئة.

ويعارض معارضة شديدة الاستيلاء على السلطة بالقوة بحجة أن يقوم النظام الجديد بعد ذلك ببناء المؤسسات المناسبة.. وبتربية الشعب تربية دينية وأخلاقية وثقافية لبناء مجتمع إسلامي، فهو يرى أن هذا «مجرد غواية» وأن التاريخ لا يذكر لنا أي ثورة حقيقية جاءت عن طريق السلطة ولكن عن طريق التربية.. وكانت معنية في جوهرها بالدعوة الأخلاقية.

الترتيب الصحيح - عند علي عزت - أن يقوم المجتمع الإسلامي أولاً ثم يأتي بعده النظام الإسلامي وليس العكس.

وفي مجال الوحدة الإسلامية يؤكد علي عزت أن الإسلام بطبيعته وروحه أقدر على توحيد الدولة الإسلامية برباط أقوى من روابط المصلحة التي توحد الدول الأوروبية، فالإسلام لا يقيم الوحدة بين المسلمين على المصالح فقط [هو لا ينكر المصالح] ولكنه يجمع إليها عوامل الوحدة الروحية والمبادئ الأخلاقية والرسالة الإنسانية في إقامة العدل بين البشر.. وتلك هي مهمة (الأمة الإسلامية)، وليس معنى ذلك بالضرورة «الدولة الإسلامية العالمية الواحدة» كما فهم البعض خطأ أو كما أراد البعض أن يوهمنا بأن هذا هو ما يدعو إليه علي عزت في كتابه (الإعلان الإسلامي).

لقد عالج علي عزت هذه النقطة بوضوح تام في الفصل الثالث تحت عنوان: «الجامعة الإسلامية والحركة القومية» حيث تحدث عن «وحدة إسلامية كبرى» ويفسر لنا علي عزت طبيعة هذه الوحدة فيقول: «... نحن نعتقد أنه لا يوجد ما هو أقرب إلى طبيعة الأمور وإلى الواقعية من مطلب اتحاد المسلمين بشتى أشكال الوحدة ليكونوا أقدر على معالجة مشكلاتهم المشتركة.. وأن يتجهوا بصورة تدريجية نحو بناء مؤسسات اقتصادية وثقافية وسياسية - تتجاوز القوميات - لكي يحققوا التنسيق والعمل المشترك في هذه المجالات المهمة».

ويرد علي عزت بقوة على أدعياء الواقعية من المسلمين الذين يرون استحالة تحقيق هذه الوحدة حيث يقول: «...الحق أن هذه الواقعية مصدرها الجبن والخضوع لسطوة الأقوياء في هذا العالم.. إن منطق هذه الواقعية يقول: ينبغي للسلادة أن يظلوا أسياداً وأن يبقى العبيد عبيداً.. إن أدعياء الواقعية عندنا غير مؤهلين للإيمان أو العمل، وهذا هو سر واقعتهم المهينة عندما يقولون إن وحدة المسلمين حلم لا يمكن تحقيقه فإنهم إنما يعبرون عن عجز يستشعرونه في أنفسهم.. فالاستحالة ليست في العالم الخارجي بل في صميم قلوبهم...».

ومن المزاغم التي أثرت حول فكر علي عزت أنه يرفض كل ما هو غير إسلامي في مجتمع المسلمين.. ولكن علي عزت - بعكس هذا الزعم - ينظر بإمعان إلى تجارب النظم الأخرى في العالم ويرى فيها أشياء نافعة وأخرى ضارة.. ولذلك فهو يفرق بين ما هو «غير إسلامي وما هو ضد إسلامي».. وهو يرفض كل

ما هو «ضد الإسلام» ولكنه لا ينكر الأول بل يفتح عليه برحابة عقل وسعة صدر حيث يقول: «إذا تحررنا من هوس الحتمية التاريخية والتفتنا إلى وسطية الإسلام يمكننا من دون تعصب أن نكتشف ما تنطوي عليه هذه الأنظمة القائمة من جوانب الخير والشر لا باعتبارها رأسمالية أو اشتراكية، ولكن باعتبارها تجارب إنسانية معينة تمارسها المجتمعات المعاصرة».

ويمضي لتعميق هذه الفكرة فيقول: «إذا نحن وضعنا الشعارات والمصطلحات المضللة جانباً وأخذنا في حسابنا فقط الحقائق التي نراها ماثلة أمامنا فيجب أن نعترف بالتطور الهائل في العالم الرأسمالي الذي تكشف عنه حيويته وقدرته على دفع عجلة العلم والاقتصاد إلى الأمام، إلى جانب أنه استطاع أن يتيح درجة أعلى من الحرية السياسية والأمن القانوني» ومن ناحية أخرى لا يمكننا أن نتغاضى عن إنجازات النظام الاشتراكي خصوصاً في مجال تعبئة الموارد المادية وفي التعليم وفي القضاء على صور الفقر التقليدية.. وفي الوقت نفسه «لا يسعنا أن نتغاضى عن جوانب مظلمة وغير مقبولة في التقدمات الرأسمالية والاشتراكية ولا أن نتجاهل الكوارث الكبرى التي تزلزل كلاً من النظامين من وقت لآخر. ويخلص علي عزت من هذا كله إلى أن الانفتاح العملي للإسلام في مجال حل المشكلات يجعله في وضع متميز يمكنه من دراسة التجارب الإيجابية والسلبية للآخرين من دون تعصب.. وبالتالي الانتفاع بأفضل ما في هذين النظامين.

ويذكرنا علي عزت في النهاية بحقيقة مهمة وهي أننا يجب ألا نستهيئ بقدر الأخوة بين المسلمين ولا بالعاطفة القوية التي تربطهم في جميع أنحاء الأرض بالقرآن، والتي تدل على أن العالم المسلم لم يمت وإنما لا يزال حيًا ينبض بالحياة.. «فحيث توجد مثل هذه المشاعر لا يوجد موت».. إن العالم المسلم ليس صحراء مقفرة وإنما هو تربة عذراء في انتظار يد الزارع.. وبفضل هذه الحقائق تصبح مهمتنا واقعية قابلة للتحقيق.

إن مهمتنا تتمثل في تحويل هذه المشاعر الكامنة إلى قوى فعالة مؤثرة. فالإخلاص للقرآن لا بد أن يتحول إلى تصميم على تطبيقه، وأن تتحول الجماعة الإسلامية القائمة على الوجدان إلى جماعة واعية منظمة.. وأن يتحول حب الإنسانية إلى أفكار واضحة لتصبح هي المحتوى الأخلاقي والاجتماعي للقوانين والمؤسسات.

وهكذا تتعاضم في فكر علي عزت مكانة القرآن في صميم النظام الإسلامي، كما تتعاضم قيم العدل والإنصاف والإنسانية.



# الإصلاح الإسلامي في سوريا في القرن التاسع عشر إشكالات التاريخ وسؤال المعرفة



معتز الخطيب<sup>(١)</sup>

## مقدمة

ظهر الإصلاحيون الشوام في مواجهة تحديين اثنين: الأول منهما تحدّ داخلي، إذ وجدوا الوسط الديني شديد المحافظة ومكبلاً بقيود كثيرة؛ فقد كان «في دمشق الشام أفراد ورثوا عن آبائهم وأجدادهم عمائم العلماء وألقابهم والرواتب التي كانوا يأخذونها من أوقاف المسلمين... فكان من أكبر الخطوب عليهم أن يروا في الشام عالماً يتصدى للتدريس والتصنيف، ويبين حاجة البلاد إلى الإصلاح والتجديد، فإذا تصدى لذلك أحد يكيدون له المكائد، وينصبون له الحبائل، ويبغونه الفتنة، ويجعلونه في موقف الظنّة، فيسعون به إلى الحكام أنصار كل منافق، ويهيّجون عليه العوامّ أتباع كل ناعق»<sup>(٢)</sup>. كما أن الصوفية كانت قد بلغت شأواً بعيداً، وانتشرت الطرق حتى أصبح لكل مجموعة من الناس حلقة صوفية أو حلقات ذات صلة بإحدى الطرق الصوفية الكبرى، وكثُر

(١) كاتب وباحث سوري.

(٢) رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد ١٧، ٥٥٩/٧-٥٦٠.

الشيوخ المتصوفون الذين يسرفون في الكرامات وخوارق العادات، حتى أصبح من شيوخ المتصوفة أمثلة صارخة في الفساد الديني!

التحدي الثاني خارجي، ف«مع نهاية القرن الثامن عشر والبدايات الأولى للقرن التاسع عشر، كان التقدم الأوروبي قد أحاط بالعالم الإسلامي برمته، فنشأ التفكير في هذا الإقليم أو ذاك بضرورة الأخذ بالتقنيات الحديثة والتعرف إلى الأنظمة التي جعلت الدول الأوروبية بلداناً متفوقة على غيرها من بلدان العالم»<sup>(١)</sup>.

وهكذا تفتح وعي نخبة من العلماء على وعي بالأزمة؛ إذ أدركت أن «الهيئة العامة للإسلام فقدت مسحتها وتجردت عن صبغتها؛ بدليل فقد أثرها الطبيعي بشهادة القرآن، ذلك الأثر هو العزة والغلبة والاستخلاف في الأرض والإرث لها»<sup>(٢)</sup>، إنها المفارقة المؤرقة فعلاً بين الإيمان بأن مبادئ الإسلام التي تستدعي ضرورة السعادة والترقي في معارج المدنية والعمران، وبين واقع المسلمين الذي لم يكن منحطاً عن ذلك كله فقط، بل كان المتسيدون فيه من العلماء وغيرهم يتنكرون لتلك المدنية والعمران، ويجمدون على المذاهب والكتب التي ورثوها، ويعادون كل جديد.

(١) خالد زيادة، اكتشاف التقدم الأوروبي، بيروت: دار الطليعة، ط ١، ١٩٨١م، ص ١٠.

(٢) عبد القادر المغربي، البنات: الإصلاح الإسلامي ١٩٠٩م، القاهرة: المطبعة السلفية، ط ١٣٤٤هـ، ١/٦-٧.

هكذا ابتدأت النهضة في سورية دينية كما ابتدأت في معظم الأقطار الأخرى؛ وذلك أنه سادت فكرة لدى كل الإصلاحيين السلفيين بأن المشكلة لا بد في المسلمين وليست في الإسلام بكل تأكيد، ذلك أن أفعال المسلمين وما آلت إليه أحوالهم قد حجبت الإسلام الحقيقي، بفضل كثير من الحجب التي بُنيت عليه، سواء لجهة الممارسات الصوفية والبدع المنكرة التي لحقت به وأصبحت من صلبه، أو لجهة التقليد الفقهي الذي سيطر على عقول عامة العلماء، الذين كانوا يتعبدون لله بالمذاهب ويعدون الخروج عليها خروجاً على الدين نفسه، وتقيدوا بتعاليم مذهبهم وإن بلغ بهم العسر مبلغه!

والحلقة التي سارت أبعد شوط في هذا المضمار في سورية كانت مؤلفة من الأساتذة المرحومين: الشيخ طاهر الجزائري (ت ١٩٢٠م)، والسيد سليم البخاري (ت ١٩٢٧م)، والشيخ عبد الرزاق البيطار (ت ١٩١٦م) والشيخ جمال الدين القاسمي (١٩١٤م) والسيد علي مسلم وغيرهم<sup>(١)</sup>.

ومن الأحداث المهمة في الحديث عن بداية الإصلاح السلفي في دمشق، ما أُطلق عليه «حادثة المجتهدين» التي وقعت سنة ١٨٨٥م، وخلاصتها أن جماعة من علماء دمشق اتفقوا فيما بينهم على اجتماعات أسبوعية يتم فيها قراءة كتاب أو التباحث في مسألة وقد بدؤوا بكتاب «كشف العُمة عن الأمة» للإمام عبد الوهاب الشعراني، فانكشف أمرهم عبر قدوم اثنين من الوجهاء عليهم «من

(١) مجلة المنار، مجلد ٣٥، ٣/٢٣٤.

يفسدون في الأرض» - بحسب وصف جمال الدين القاسمي - وما لبث أن فشا أمر الاجتماع وانتشر، ولقبوهم بـ«جمعية المجتهدين»، وأُحيل العلماء إلى مجلس محكمة شرعية على رأسه قاضي الولاية، وأعضاؤه المفتي والمفتشون، والتهمة الموجهة إليهم هي ممارسة «الاجتهاد» وإنشاء مذهب جديد وأنهم «يجتمعون على قراءة الحديث ويطلبون الدليل على أقوال الفقهاء»! وقد قال لهم المفتي في نهاية الاستجواب: «ما لكم ولقراءة الحديث؟! إنه يلزم قراءة الكتب الفقهية والحجر على الكتب الحديثية والتفسيرية»<sup>(١)</sup>. ولا شك أنه كان لهذه الحادثة أثر كبير في الإصلاحيين وفي توجيه أفكارهم وطريقة التأليف والدروس أيضاً، وقد أشار رشيد رضا (ت ١٩٣٥م) إليها إشارة مجملّة فقال: «وقد علمت الحكومة العثمانية - منذ عهد قريب - بأن بعض علماء الشام يحملون تلامذتهم على ترك التقليد والعمل بالدليل، فشددت عليهم النكير حتى سكتوا عن الجهر بذلك»<sup>(٢)</sup>.

حادثة المجتهدين تلك، أظهرت الإصلاحيين السلفيين - لأول مرة - مجموعة مستقلة ومتميزة في المجتمع ولُقبَت باسم خاص، وسيرد كثيراً في هذا البحث تعبير «الإصلاحيين السلفيين»، وهو وصف مركب مقصود؛ لأن تلك المجموعة أُطلق عليها جملة ألقاب من باب التشهير، وفي هذا يقول عبد الرحمن

(١) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره، دمشق: مكتبة أطلس، ١٣٨٥هـ، ص ٤٣-٦٧. ونزار أباطة،

جمال الدين القاسمي، دمشق: دار القلم، ط ١، ١٩٩٧م، ص ١١٢-١٢٠.

(٢) مجلة المنار، مجلد ٧، ١٠/٣٦١.

الشهبندر (ت ١٩٤٠م) وكان قد انضم مع محمد كرد علي (ت ١٩٥٣م) إلى مجموعة طاهر الجزائري المشار إليها سابقاً: «كان يُطلق علينا - للتشهير بنا - أسماء مختلفة آخرها أننا (وهابية)، وهي كلمة لم تعن في نظرنا يومئذ إلا ما تعنيه اليوم في كثير من الأوساط في أنها طريقة الرجوع إلى السلف، والاعتماد على كتب المؤلفين أمثال ابن تيمية وابن القيم ومن حذا حذوهما من الأئمة».

ولهذا جاء تعبير «الإصلاحيين السلفيين» ليميز هؤلاء الإصلاحيين عن الوهابيين؛ مع وجود أفكار متقاطعة بينهما في الرجوع إلى السلف واعتماد طريقتهم في المعتقد، ونبد البدع، والعودة إلى كتب ابن تيمية وابن القيم، وغير ذلك، لكن هذا التقاطع لم يعن أبداً التتابع أو حتى التشابه إلا في النظر الظاهري السطحي.

إن تحرير العلاقة بين هؤلاء الإصلاحيين وبين الوهابية يحتاج إلى بحث ومناقشة لا يتسع لها المجال هنا، سأفرداها ببحث آخر سيحاول الإجابة على جملة من التساؤلات والإشكالات التي تحيط بتاريخ الإصلاح الإسلامي في أواخر العهد العثماني، من قبيل بحث سياقات التحول إلى الإصلاحية السلفية، ومحاولة تفسير وحدة المنزع السلفي عند هؤلاء جميعاً، ثم العلاقة بين إصلاحيين الشام وإصلاحيين العالم العربي وخاصة في مصر، وقد أشرت إليه إشارات موجزة هنا، وهو يحتاج إلى توسع وتحرير؛ لأنه وقع فيه خلط كبير من قبل الدارسين.

فقد أفردت هذا البحث لبحث مسألتين أساسيتين: الأولى منهما تتعلق بالإشكالات التي تحيط بتاريخ الإصلاح في سوريا في القرن التاسع عشر، والثانية تتعلق بالإشكالات المعرفية، أي ببحث وعي الإصلاحيين بمشكلة العلوم الإسلامية، وأوجه نقدهم لها، وحدود الوعي بأزمته، وقد ركزتُ على ثلاثة علوم تحديداً هي: علم الكلام، والفقه، وأصول الفقه.

والله المسؤول أن يعصم من الزلل، وأن يتقبل منا ويجعله خالصاً لوجهه سبحانه.

### أولاً: الإشكالات التي تحيط بتاريخ الإصلاح في سوريا

لا تزال الكتابات التي تسلك مسلكاً توثيقياً تحليلياً في دراسة الإصلاح الإسلامي في بلاد الشام والعراق في القرن التاسع عشر والرابع الأول من القرن العشرين: قليلة بل نادرة، وندرتهما ترجع إلى اعتبارات عدة:

أولها عُسر الحال السياسي في تلك الفترة من أواخر الدولة العثمانية، وقد كانت تلك البقاع تابعة للحكم العثماني وواقعة ضمن ولاياته.

ثانيها: شدة الانغلاق والجمود الذي كان يلفّ الحياتين الدينية والاجتماعية في تلك الحقبة. وهذان العاملان شكلاً - معاً - ظرفاً ضاغظاً على الأفكار والتوجهات الشاردة عن التوجه العام والسائد لدى ذلك الجيل من العلماء

الذين استكانوا - عامتهم - إلى الجمود والتقليد والتزام المؤلف والنفور من كل جديد. فكان كل جديد يواجه باضطهادين: سياسي، وديني - اجتماعي.

الأمر الثالث - وهو شديد الأهمية - أن تفاصيل كثيرة عن تلك الحقبة من الإصلاح بقيت ما بين مجهول ومطوي، فباستثناء بعض الشذرات المكتوبة<sup>(١)</sup> من ذلك التاريخ لا نكاد نجد تأريخاً مفصلاً للأفكار والتوجهات التي كانت تعج بها تلك المنطقة في المرحلة المخصصة إذا ما قارناها بمثلتها في مصر - على سبيل المثال - التي حُفظ من تاريخ الإصلاح فيها كل صغيرة وكبيرة ودوّنت وانتشرت، وقام عليها الكثير من الدراسات حتى غدت التاريخ / المركز للإصلاح.

وقد علمتُ من أحد الناشرين المشتغلين بجمع الوثائق غرائب عن اكتشافه لبعض الوثائق الخاصة برجال تلك المرحلة وبعض المراسلات التي كانت تتم فيما بينهم، وقد كانت مطوية في بعض كتب مكاتبتهم، أو منشورة في زوايا الإهمال لدى بعض الباعة، هذا فضلاً عن مصير مكاتبتهم الخاصة التي تحتوي دفائنهم وتاريخهم والتي تراوحت ما بين مقفل مهجور من وراثتهم لا يطلع عليه أحد، وما بين مُصَيِّعٍ مفرّق منشور على الباعة وغيرهم! وحين حاول بعض الدارسين بحث الإصلاح في الشام وجد «شريحة من تأريخ الإصلاح الإسلامي الحديث في سوريا يقبع في غرفة جلوس لشقة متواضعة في دمشق.

(١) كمذكرات القاسمي، وبعض النصوص الإصلاحية التي جُمعت للكواكبي والزهرراوي وصلاح الدين القاسمي، ومذكرات محب الدين الخطيب وكتابات المغربي في الإصلاح، والنصوص التي في مجلة المنار وغيرها.

كتب ومجلات ومخطوطات وأوراق مفككة مرزومة جميعاً على رفوف طويلة تشغل ثلاثة جدران»<sup>(١)</sup>، كان هذا في مكتبة القاسمي التي بقيت محفوظة، لكن ماذا عن باقي مكتبات رجال تلك المرحلة<sup>(٢)</sup>؟

وقد قرر أحد الباحثين في تاريخ الإصلاح في سوريا «ندرة» مؤلفات السلفيين باستثناء القاسمي، وقال: «فظاهر الجزائري كتب الكثير من النصوص المدرسية لمدارس الدولة الجديدة، ولكنه امتنع عن وضع أفكاره الإصلاحية في المطبوعات، مفضلاً نشر أفكاره من خلال الدروس الخصوصية. ولم ينشر عبد الرزاق البيطار - وهو من قدامى السلفيين في دمشق - أثناء حياته شيئاً<sup>(٣)</sup>، بينما كتب سليم البخاري شيئاً قليلاً جداً<sup>(٤)</sup>، ونشر عبد القادر بن بدران مؤلفات من بينها: مقدمة للمذهب الحنبلي، وسيرة حياة وجيه شهير، وقاموس للمدارس الدينية الدمشقية والجماع والتكايا الصوفية»<sup>(٥)</sup>، وقد اضطره «النقص مؤلفات

- (١) ديفيد كومنز، الإصلاح الإسلامي، ترجمة مجيد الراضي، دمشق: دار المدى، ط١، ١٩٩٩م، ص٧.
- (٢) كان الجزائري قد بدأ ببيع مجموعة كتبه ومخطوطاته تدريجياً قبيل هجرته إلى مصر، وفي سنة ١٩٠٧م لم يتبق لديه سوى ثلاثة صناديق من الكتب أودعها عند صديقه عثمان العظم. انظر: كومنز، الإصلاح الإسلامي، ص١٦٧، ويحيل إلى: ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي، ص٤٣٧-٤٣٨.
- (٣) تبلغ تأليفه بضعة عشر كتاباً، بعضها ديني، وأكثرها أدبي، وأكبرها: تاريخه في رجال القرن الثالث عشر، ذكر فيه المشاهير وغيرهم، منها: المنة في العمل بالكتاب والسنة. أما رسائله وقصائده ومكاتيبه العلمية والأدبية فتبلغ لو جمعت مئات الأوراق. انظر ترجمته بقلم ابنه بهجت البيطار في مجلة المنار، مجلد ٢١، ٣١٧/٦.
- (٤) انظر سبب ندرة كتابات سليم البخاري في: محمد سعيد الباني، علماء الشام كما عرفتهم، جمعه حسن السماحي سويدان، دمشق: دار القادري، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٣٨، وفيه أن ما كتبه لا يوازي بحال علمه الواسع.
- (٥) انظر مؤلفات ابن بدران في: محمد بن ناصر العجمي، علامة الشام عبد القادر بن بدران الدمشقي، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٩٦م، ص٤٦. وقد بلغت ٤٦، وكلها في الموضوعات التقليدية للعلوم الإسلامية لا يظهر فيها أثر إصلاحي.

السلفيين الدمشقيين الآخرين إلى الاعتماد حصراً على الأعمال الكاملة للقاسمي كمصدر لأفكار السلفيين، وفي كل الأحوال فإن صداقته الطويلة والحميمة مع البيطار، وتفاعله الأقصر ولكنه العميق مع الجزائري يشيران إلى أن مؤلفات القاسمي تمثل إجماعاً حول القضايا الأساس<sup>(١)</sup>.

وهذا صحيح في الجملة، ولكنه يرجع لأسباب عدة، منها: ندرة التأليف في تلك المرحلة في منطقة الشام التي كانت لشدة الجمود فيها والتقليد يتهيب علماؤها تصنيف الكتب، بل ربما رأى أمثال طاهر الجزائري أن «استعداد أبناء الأمة للتأليف لم ينضج بعد»<sup>(٢)</sup>، كما أن الاضطهاد السياسي الذي كان يلاحق الإصلاحيين، ومصادرة بعض مدوناتهم وأوراقهم، وملاحقة العلماء التقليديين لأفكار الإصلاحيين<sup>(٣)</sup>: ربما حال دون التوسع في التأليف في الموضوعات الإصلاحية المباشرة، والتي كان يتم نشرها عبر بيروت والقاهرة فيما بعد.

لكنه غير صحيح بالنسبة للجزائري الذي ترك قائمة من المؤلفات المتنوعة ما بين مؤلفات ونشرات لكتب تراثية ولم يولها «كومنز» أهمية، ظاناً أن الجزائري اقتصر على تأليف كتب مدرسية لمدارس الدولة فقط، ويمكن استنباط بعض الدلائل والتقاط بعض الإشارات المفيدة من قائمة مؤلفات الجزائري وموضوعات انشغاله،

(١) كومنز، الإصلاح الإسلامي، ص ١١٩.

(٢) حازم محيي الدين، الشيخ طاهر الجزائري، دمشق: دار القلم، ط ١، ٢٠٠١م، ص ٦٢.

(٣) انظر توثيقاً تاريخياً مهماً يوضح ذلك بخصوص الجزائري والبخاري على وجه الخصوص في: الباني، علماء الشام كما عرفتهم، ص ٢٤٠.

بما يشكل أحد مقاصد الإصلاحيين الشوام في تلك المرحلة وهي التي سيشرحها لاحقاً رشيد رضا بما يشكل «خصوصية» في الرؤية الإصلاحية الشامية.

الأمر الرابع: أن تلك الخصوصية تمثلت في شخصي الشيخ طاهر الجزائري والشيخ جمال الدين القاسمي في دمشق على وجه التحديد، إذ إنهما كان لهما قدم راسخة في العلوم الإسلامية التراثية واستصحابا هذا الولع الشديد بكتبتها: دراسة وتفتيشاً واستقصاء ونشرًا وتصحيحًا، سواء ما كان منها مخطوطاً أم مطبوعاً، وهو ما عُرف به الجزائري<sup>(١)</sup> وأفاد منه كثيراً القاسمي، الأمر الذي انعكس على طريقة اشتغالهما؛ إذ إنهما استصحابا الاهتمام بالمسائل التقليدية في فنون العلوم الإسلامية، درسًا وتأليفًا وتدريبًا، جنبًا إلى جنب مع الاهتمامات الإصلاحية المحدثة التي اقتضتها ظروف العصر وتوجهاته، ولعل هذا النوع من الاشتغال الواسع قد جعل البعد الإصلاحي - بالمعنى الشائع - أحد الأدوار التي اضطلعوا بها، وربما صرّف ذلك - من لم يدقق النظر - عن اعتبارهما من رجال الإصلاح، حتى إن رشيد رضا طرح هذا الإشكال بجدية وأجاب عليه حين رثى القاسمي بُعيد وفاته، فقال: «سيقول كثير من الناس: إنك عددت القاسمي من رجال الإصلاح، وإن أسماء كثير من هذه الكتب التي صنفها أو شرحها تدل على أنها ليست من الإصلاح في ورد ولا صدر، ولا تشتمل على

(١) وكذلك الشيخ سليم البخاري الذي اطلع على كثير من نفائس الكتب المخطوطة فحاول هو وصديقه طاهر الجزائري إبرازها إلى عالم الطباعة والنشر. انظر: الباني، علماء الشام كما عرفتهم، ص ٢٣٧.

عين منه ولا أثر؛ فكيف يُضَيِّع العالم المصلح وقته في شرح لغز، أو ما يُعدُّ أبعد عن الإصلاح من اللغز؟

ويمكنني أن أقول: إن الرجل كان من خيار مصلحي المسلمين في هذا العصر، وإن لم يدخل كلُّ ما كتبه في باب الإصلاح الذي يفهمه قراء المنار، فمسمى الإصلاح ومفهومه واسع، وهو يختلف باختلاف الزمان والمكان، والسن والعشراء والأقران، والتلاميذ والمريدين، وغيرهم من المخاطبين، والمصلح لا يُخلق مصلحًا بالفعل؛ بل يُخلق كغيره لا يعلم شيئًا، ويكون الاستعداد للإصلاح فيه كامنًا، ثم تُظهره التربية والتعليم، وما يتجدد المرة بعد المرة له من العبرة والتأثير. فهل يُطلب من عاش خمسين، ترك فيها من هذه الكتب والرسائل نحوًا من سبعين، أن يكون جميع ما كتبه أو شرحه إصلاحًا في الدنيا والدين، مرضيًا عند الكهول المجربين، والشيوخ المحنكين»<sup>(١)</sup>؟

فهذا قد قيل في حق القاسمي الذي ترك الكثير من النصوص المختلفة، فكيف يكون الحال في شأن الجزائري، وهو الذي لم يدوّن أفكاره الإصلاحية في كتاب، مع كونه رائد النهضة الإصلاحية في دمشق الشام، وكان صاحب مدرسة فكرية، ومع ذلك يكاد ينحصر جُلُّ ما تركه من مؤلفات علمية في الموضوعات التقليدية التي لا تخلو من تدقيق وتحرير لمسائل العلوم<sup>(٢)</sup>، فكان في مؤلفاته «عالمًا

(١) رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد ١٧، ٨/٦٣٠-٦٣١.

(٢) انظر قائمة مؤلفاته ونشراته التراثية التي أحيها في: حازم محيي الدين، ص ٦٣.

متقناً، ومحدثاً متمكناً، ونخباً ذواقة فطناً، وفقهياً بارعاً، وأصولياً لامعاً، ومؤرخاً واعياً، ولغوياً ضليعاً، وحبوراً بالقرآن وعلومه، والقراءات ووجوهها، وبالبلغة وفنونها، والشعر ونقده وعروضه وأوزانه...»<sup>(١)</sup>. فمؤلفاته ذات نفس إصلاحية - بالمعنى الواسع - غير مباشر سنعرِّض له لاحقاً، وقد توجّه جزء مهم من عمله إلى نشر وتحقيق التراث العربي الإسلامي وتأسيس المكتبة الظاهرية في دمشق والمكتبة الخالدية في القدس، كما قام بنفسه بوضع مصنفات مدرسية - بما فيها الطبيعة والحساب - للمدارس الابتدائية التي أسهم في تأسيسها.

هذا كله جعل من العسير الوقوف على أفكاره الإصلاحية وتأثيره في النهضة الإصلاحية في الشام بالنسبة للمتعبج<sup>(٢)</sup>. لكنه «بث أفكاره الإصلاحية

(١) عبد الفتاح أبو غدة، مقدمة تحقيقه لكتاب طاهر الجزائري، التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٣، ١٤١٢هـ، ص٧-٨.

(٢) لم يهتم فهمي جدعان بالجزائري وأفكاره، فهو لم يذكره إلا مرتين بالسلب في أسس التقدم عند مفكري الإسلام، عمان: دار الشروق، ط٣، ١٩٨٨م، ص٢٠٣ و٤٤٥، انتقد في أولهما كتابه في الاعتقاد بأنه تقليدي، وفي الثانية اتهمه بالماسونية تبعاً لانتقاد عبد القادر المغربي له وقد حدثت بينهما جفوة فيما يبدو! فإني رأيت في كتاب «علماء الشام كما عرفتهم» ص٢٣٣، صورة شخصية قد جمعت المغربي والجزائري وكرد علي ومحمد سليم البخاري وشكيب أرسلان جميعاً. بل إن المغربي كتب رسالة باسم «الطاهر من آثار الشيخ طاهر أو التذكرة الطاهرية» نشرت في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق في المجلد ٣، والجزأين ٥-٦ سنة ١٩٢٣م. ومن غريب ما وقفت عليه كذلك أن صالح مخلص رضا شقيق رشيد رضا كتب نقداً لاذعاً لترجمة الباني للشيخ طاهر، ثم أورد له ترجمة حطّ عليه فيها وانتقص من علمه وشخصه! انظرها في المنار، مجلد ٢٢، ٦٣٥/٨. مع أن رشيد رضا ذكر الشيخ طاهر في مواضع عديدة وقرّظ له بعض كتبه مثنياً عليه وأنه أعلم من عرفهم بكتب المتقدمين والمتأخرين، وقال في مجلد ٣٤، ٦١٣/٨: «والعلامتان الجزائري والقاسمي كانا سيين في سعة الاطلاع، وحسن الاختيار، إلا أن الجزائري أكثر اطلاعاً على الكتب، وولوعاً بالاستقصاء والبحث، والقاسمي أشد تحريماً للإصلاح، وعناية بما ينفع جماهير الناس». ووصفه في مجلد ٥، ٩١٤/٢٣ بأنه: «أشهر العلماء ودعاة الإصلاح في بلاد الشام». وانظر عن الدور المهم الذي مارسه الجزائري في الحركة الإصلاحية =

في أحاديثه الخاصة ومحاوراته المستمرة مع أصدقائه وتلاميذه، وفي بعض الرسائل التي كان يرسل بها إلى من يُهمه أمره من هؤلاء، كصديقه القاسمي وتلميذه محمد كرد علي اللذين احتفظا ببعض رسائله إليهما<sup>(١)</sup>. وقد كان له حلقة فكرية كبيرة تضم أهم مثقفي الشام في عصره ممن تبَنوا أفكاره<sup>(٢)</sup>.

وتلك الخصوصية كذلك تشكل عاملاً مهمًا - في رأيي - من شأنه أن يفسّر عمق إدراك الشوام - وبعض التوانسة كذلك كابن عاشور والطاهر حداد - لإشكالية العلوم الإسلامية وأوجه الإصلاح التي تحتاجها، وذلك لاشتغالهم المعرفي درسًا وتدريسًا وتأليفًا، ونهوضهم بأحد هموم الإصلاح المتمثل في إحياء التراث الإسلامي، مما تمس حاجة الأمة إليه في ذلك الوقت وقد كان شديد البروز في نشاط الجزائري والقاسمي وسليم البخاري.

الأمر الخامس: أن العوامل السابقة التي جعلت من الاهتمام البحثي بالإصلاح في الشام واهنًا، جعلت من إدراك الباحثين المعاصرين للحركة الإصلاحية الحديثة قاصرًا وغير مكتمل الصورة: انبثاقًا ثم انتشارًا، لذا تم

= في دمشق: كومنز، ص ١٦٤-١٧٣. وقد تحدث تلميذه محب الدين الخطيب في مخطوط له عن جهوده في نهضة الشام. انظر: محمد عبد الرحمن برج، محب الدين الخطيب ودوره في الحركة العربية، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١٩٩٠م، ص ١٥. ويقول محب الدين الخطيب: إنه تعلم منه - من ضمن ما تعلم منه - الوفاء لهذه الأمة. وقد ترجم له تلميذه الآخر: محمد سعيد الباني ترجمة ضافية تحدث فيها عن أفكاره الإصلاحية ودوره النهضوي في «تنوير البصائر بسيرة الشيخ طاهر».

(١) حازم محيي الدين، الشيخ طاهر، ص ٨٥.

(٢) انظر تفاصيل عن تلك الحلقة في: كومنز، الإصلاح الإسلامي، ص ١٦٧، وقد وثقها كذلك عبد الرحمن الشهبندر ضمن كلمته في تأبين رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد ٣٥، ٣/٢٣٤.

التركيز على أسماء مخصوصة، وعلى وجه التحديد: الأفغاني (ت ١٨٩٦م) وعبدّه (ت ١٩٠٥م)، اعتُبرت هي منبع الحركة الإصلاحية، وإليها نُسبت على الإطلاق، ثم تُنوّست أسماء مهمة من الإصلاحيين أمثال حسن العطار في مصر وعبد القادر المغربي في سوريا (ت ١٩٥٦م) وروحي الخالدي في فلسطين وغيرهم ممن سنعرض لهم هنا، وجُعِلت الأفكار الإصلاحية في الشام وحتى تونس والمغرب العربي صدى لها وأثرًا من أثارها، فعلى سبيل المثال قد أتهم عبد الحميد بن باديس في الجزائر بأنه «عبدوي»، وهو نفسه يؤكد على أن مشروعه الإصلاحية جاء قبل قراءته لمحمد عبده<sup>(١)</sup>، بل إن بعض الباحثين يقرر «أن جمال الدين الأفغاني كان معجبًا بلا شك بحركة الإصلاح البروتستانتية التي مثلت بالدرجة الأولى ثورة على السلطة البابوية والإكليريكية، ولم يكن حاله في هذا إلا شبيهًا بحال معظم المفكرين المسلمين في مصر والشام في القرن التاسع عشر الذين أبدوا بإزاء البروتستانتية حماسة لم يبدوها بإزاء الكاثوليكية»<sup>(٢)</sup>.

في حين أننا لا نكاد نجد دراسة علمية أفردت لبحث العلاقات بين الإصلاحيين فيما بينهم في كل من الشام ومصر والعراق وتونس، وما التأثيرات

(١) يؤكد فهمي جدعان على استقلالية مشروع ابن باديس وأنه جاء نتيجة الظروف التاريخية التي مرت بها الجزائر المستعمرة ولم يجرى نتيجة تأثير مباشر بأفكار محمد عبده. فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص ٤٦١-٤٦٢.

(٢) جدعان، أسس التقدم، ص ٢٠٢، بالرغم من أن جدعان يرى أن الأفغاني كان ملهمًا لمعظم الحركات الدينية الإسلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي حتى الحرب العالمية الأولى. وانظر إشارة للإصلاح الديني في أوروبا وأن معاناة أهله كانت أشد من معاناة الإصلاحيين الإسلاميين بسبب وجود طبقة الإكليروس في كلمة عبد الرحمن الشهبندر في تأيّن رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد ٣٥، ٣/٢٣٤.

التي تركتها تلك الصلات بين بعضهم وبعض، وما طبيعة ذلك التفاعل الذي تم بينهم، هل كان على صيغة التلمذة أم التأثر المتبادل كما يبدو من بعض المراسلات بينهم، وخاصة أنه كانت هناك دلائل عدة تشير إلى بروز نوع مختلف من العلاقات كانت تتم بين الإصلاحيين، سواء كانوا شواماً أو مصريين، تكاد تخرج عن النمط التقليدي للتلمذة، كالنموذج الذي نجده بين الجزائري والقاسمي مثلاً، أو في أدب المراسلات الذي كان قائماً بين إصلاحيي دمشق والعراق، أو بين إصلاحيي دمشق وعبد علي وجه الخصوص مما سنوضحه في موضع آخر. يضاف إلى ذلك أن محب الدين الخطيب الذي تتلمذ على طاهر الجزائري كان يطالع ضمن ما يطالع كتب ابن تيمية ومحمد عبده قبل سفره من دمشق، ثم حين سافر إلى اليمن حَبَّب تلك الكتب لبعض قضاتها<sup>(١)</sup>، بل إن الإصلاحي الشيخ محمد سعيد الباني (ت ١٩٣٣م) كان قد تتلمذ على الشيخ طاهر الجزائري وترجم له، كما تتلمذ على عبده ولقَّبه بـ«حكيم الإسلام»<sup>(٢)</sup>، فهو تلميذ مشترك لإصلاحيين كبيرين.

ثم إن الجو السياسي الحر الذي كانت تتمتع به مصر، مع ضعف الصلة مع الدولة العثمانية، بالإضافة إلى التطور النسبي الذي كانت تحظى به، كل

(١) انظر: محمد عبد الرحمن برج، محب الدين الخطيب ودوره في الحركة العربية، ص ١٤ و ١٦-١٧، و ٤٢. وقد كان محب الدين يعتبر الشيخ طاهر أباً له بعد وفاة والده.

(٢) انظر تلك الإشارة في: الباني، علماء الشام كما عرفتهم، ص ٢٣٧، وفيها يشير إلى زيارة محمد عبده إلى دمشق دون تحديد تاريخ وهي إشارة نادرة!

ذلك جعل منها قبلة الإصلاحيين المهاجرين من الشام خصوصاً، ولعل هذا أوقع اللبس لدى كثير من الباحثين فجعل تلك الهجرة تلمذة، وليست إسهاماً وشراكة في تيار فكري كان يتبلور ويجتاح العالم العربي بفعل وحدة الحال، وقوة الإحساس بالمآل، ونشأة الصحافة السيّارة، وتجاور الأفكار على صفحاتها بين مشرقِيٍّ ومغربِيٍّ، وسياحة المفكرين واجتماعاتهم، وتناسل الأقران والتلاميذ<sup>(١)</sup>.

بل إن الدور الذي قام به الشوام في النهضة المصرية كان دوراً تأسيسياً، سواء لجهة نشأة الصحافة، أم لجهة الحركة الإصلاحية، ولم يُفرد أيضاً بالدرس والبحث التحليلي والتوثيقي. وقد كان عبد الحميد الزهراوي (ت ١٩١٦م) صريحاً في الإشارة لذلك مخاطباً من دمشق صديقه محمد كرد علي في القاهرة إذ قال: «ورد كتابك عن البلاد التي دالت لها المحاسن اليوم، حيث العلم مفتحة أبوابه، مكرمة أربابه. تلك البلاد التي حُشرت إليها الرجال فاتسع لهم صدرها فجزّوها بما رحبت لهم: تنويراً. وهذا كتابي إليك من البلاد التي تعلمها ولا أزيدك، حيث العلم مسدودة سبله، مُعذّب أهله. هذه البلاد التي رخصت فيها أعمال الرجال، فلم يَرْفُهم سوقها، فجزّوها بما بخستهم نفوراً وتنفيراً»<sup>(٢)</sup>.

(١) يذكر عبد الرحمن الشهبندر أن النهضة في دمشق بدأت دينية، وأن حلقة طاهر الجزائري وإخوانه سارت شوطاً أبعد فيها، ثم يقول: «وفي تلك الغضون طلعت علينا من القاهرة مجلة (المنار) فعرفنا أن لنا في مصر إخواناً ينطق بلسانهم الراحل الكرم» يعني رشيد رضا. عبد الرحمن الشهبندر ضمن كلمته في تأبين رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد ٣٥، ٣/٢٣٤.

(٢) عبد الحميد الزهراوي، الفقه والتصوف، دراسة وتقديم محمد راتب الحلاق، حمص: مكتبة الإرشاد، ط١، ١٩٩٦م، ص ٧٥.

لهذا كله كان هذا التمهيد ضرورياً في الحديث عن الإصلاح في سوريا  
أواخر العهد العثماني .

## ثانياً: الإصلاحيون وسؤال المعرفة

### ١- ضرورة الإصلاح التعليمي

شكل إصلاح التعليم مطلباً نهضوياً أساسياً لدى عامة إصلاحيي القرن التاسع عشر، بناء على تشخيصهم لأزمة الانحطاط؛ إذ رأى كثير منهم أن الدواء أولاً «في تنوير الأفكار بالتعليم» على حد تعبير الكواكبي (ت ١٩٠٢م)<sup>(١)</sup>. وقد تنوع كلام الإصلاحيين في هذا الأمر ما بين حديث عن إصلاح إداري، وآخر دراسي، وثالث يتعلق بإصلاح ما لحق العلوم نفسها من خلل، ورابع يتعلق بإعادة تصنيف العلوم ودراسة علوم جديدة تم استبعادها أو هجرها أو القول بكفرها!

وهذا التوجه الإصلاحي العلمي والتعليمي نجده ماثلاً في نصوص كثير من الإصلاحيين آنذاك على اختلاف أمكنتهم، وإن اختلف إدراكهم لشكل العلاقة

(١) تنبغي الإشارة هنا إلى اختلاف الإصلاحيين فيما بينهم، حول العلاقة بين التعليم والنهضة، ففي حين نجد أن «التفكير العليّ الأحادي ميز إلى حد بعيد كلاً من محمد عبده ورشيد رضا والمغربي والغلاييني وأرسلان، وهو التفكير الذي يُدير النهضة والتأخر على علة التعلم والتربية والتعليم المدعومين بالأخلاق» كما يلاحظ فهمي جدعان في أسس التقدم ص ٤٦٢، فإن آخرين قد رأوا في التعليم أحد سبل العلاج، كالكواكبي مثلاً، وكان إدراكهم لمشكلة الانحطاط إدراكاً شمولياً وليس أحادي العلة.

بين التعليم والنهضة وعلّة الانحطاط هل هي علّة واحدة أم متعددة؟ ففي حين نجد أن «التفكير العليّ الأحاديّ ميز إلى حد بعيد كلاً من محمد عبده ورشيد رضا والمغربي والغلاييني وأرسلان، وهو التفكير الذي يُدير النهضة والتأخر على علّة التعلم والتربية والتعليم المدعومين بالأخلاق»<sup>(١)</sup>، فإن آخرين - كالكواكبي مثلاً- قد رأوا في التعليم أحد سبل العلاج، وكان إدراكهم لمشكلة الانحطاط إدراكاً شمولياً وليس أحاديّ العلة، وإن كان الملمح الطاغبي على اشتغال الإصلاحيين السلفيين الشوام والمصريين وحتى المغاربة هو الإصلاحي التعليمي الذي امتد في بعض الأحيان ومع بعض الشخصيات إلى إصلاح العلوم نفسها.

فمحمد عبده يقول: «إن إصلاح الأزهر أعظم خدمة للإسلام؛ فإن إصلاحه إصلاح للمسلمين وفساده فساد لهم»<sup>(٢)</sup>. وقد كان أحد أغراض مجلة «المنار» منذ مقالها الافتتاحي من العدد الأول عام ١٨٩٨م «الحث على التربية والترغيب في تحصيل العلوم والفنون، وإصلاح كتب العلم وطريقة التعليم، ومجاربة الأمم في الأعمال المفيدة وطرق أبواب الكسب والاقتصاد». وكان رضا قد أوضح في درسيه اللذين ألقاهما في المسجد الأموي سنة ١٩٠٨م «إمكان الجمع بين هداية الدين وبين جميع العلوم والفنون التي عليها مدار العمران في هذا العصر، إذا صلحت طريقة التربية الدينية والتعليم»<sup>(٣)</sup>.

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم ص ٤٦٢.

(٢) رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ص ٤٢٥.

(٣) رشيد رضا، المنار، مجلد ١١، ١٢/٩٤١.

وكان من وظائف الجمعية التي اقترح الكواكبي تشكيلها باسم «جمعية تعليم الموحدين» لمعالجة داء الأمة: إيقاظ فكر علماء الدين إلى أمور منها: «إصلاح أصول تعليم اللغة العربية والعلوم الدينية وتسهيل تحصيلها بحيث يبقى في عمر الطالب بقية يصرفها في تحصيل الفنون النافعة»<sup>(١)</sup>.

أما ابن باديس فقد كان صريحاً كل الصراحة في القول: إن «صلاح التعليم أساس الإصلاح»؛ لأن التعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره»<sup>(٢)</sup>.

ويعيد المغربي إلى الأذهان أنه سأل الأفغاني مرة عن «أية الطرق نسلك للم الشعث وانتشال أمتنا الإسلامية من هوة انحطاطها» فكان جوابه أنه لا بد في الوصول إلى هذا الغرض من «حركة دينية» هي في الحقيقة «إصلاح ديني» شبيه بحركة «لوثيروس» الدينية، أي أنه «إصلاح علمي تعليمي محض»<sup>(٣)</sup>.

ومن المهم أن هذه الدعوات لم تكن دعوة رجل واحد فانتشرت، بل بعضها كان متزامناً مع الآخر وليس وليدًا عنه، صحيح أن المغربي كان متأثراً بأفكار الأفغاني، ورشيد رضا كان متأثراً بعبده، لكن يبدو لي أن الجزائري

(١) انظر: الكواكبي، أم القرى، ص ١٧٨-١٨٦.

(٢) آثار ابن باديس، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، الجزائر: دار مكتبة الشركة الجزائرية، ط ١، ١٩٦٨، جزء ١، ٢١٧/٢، وانظر: فهمي جدعان، أسس التقدم، ص ٤٥٩-٤٦١.

(٣) عبد القادر المغربي، البنات (الإصلاح الإسلامي: ١٩٠٩م)، ٣٠٢/١. وانظر: جدعان، أسس التقدم، ص ٤٣٨ وما بعد.

والقاسمي في دمشق وابن باديس في الجزائر كانوا مستقلين بدعوتهم تلك، التي يبدو أنها كانت حسًا عامًا مشتركًا بين إصلاحيين تلك المرحلة على اختلاف أماكنهم؛ بفضل التيار الفكري الذي كان يتبلور من خلال الصحبة والمناقشات والمراسلات والرحلات، وقبل كل ذلك بفضل مبلغ الجمود وتردي حال العلوم الإسلامية الذي كان قاهرًا للجميع في المعاهد الدينية<sup>(١)</sup> وبين صفوف علماء ذلك الوقت الذين توحد الإصلاحيون جميعًا على تقديمهم ونقد أحوالهم.

## ٢- مشكلة التعليم

وصف محمد خليل المرادي (ت ١٢٠٦هـ) عيوب التعليم في الأزهر في جملة أمور، كان منها عيوب إجرائية وتنظيمية، وعيوب منهجية، فمن العيوب المنهجية: «تحديد الموضوعات وضيق النظر في التدريس. فقد كان الهدف في التعليم تلقي بعض المعلومات المحدودة. أما تجاوز هذه المعلومات أو مجرد التساؤل عن صحتها فقد يثير شكوك ومقاومة العلماء، أو قد يصل إلى حد العقاب والطرده من المعهد أو فقدان مصدر العيش ناهيك بالتشهير»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر نبذة عن تلك الأحوال في: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ط ٣، ١٩٨٠م، ص ١٢-٢٠.

(٢) محمد خليل المرادي، سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، ٢/٢٨٢-٢٨٣. نقلًا عن: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ص ١٥.

وقد عاب محمد عبده على المتعلمين أنهم أهملوا كتب السلف، «ولا يقرؤون من كتب الكلام إلا مختصرات مما كتبه المتأخرون، يتعلم أذكاهم منها ما تدل عليه عباراتها، ولا يستطيع البحث في أدلتها وتصحيح مقدماتها...»<sup>(١)</sup>، «فَدَرَّتْ علومُ الأولين وبادت صناعتهم، بل فُقدت كتب السلف الأولين، وأصبح الباحث عن كتاب المدونة لمالك رحمه الله تعالى، أو كتاب الأم للشافعي رحمه الله تعالى، أو بعض كتب الأمهات في فقه الحنفية، كطالب المصحف في بيت الزنديق... هذا كله من أثر الجمود، وسوء الظن بالله، وتوهم أن أبواب فضل الله قد أُغلقت في وجوه المتأخرين»<sup>(٢)</sup>.

لم يكن هذا حال الأزهر وحده، على عراقته وكونه موئل طلبة العلم من مختلف البلدان، فالقاسمي قد عاب على من سماهم «الحشوية»<sup>(٣)</sup> أنهم يجمدون على العبارات في كتب الفقه، «يُذَيَّبون فيها أدمغتهم ليفهموها ويستنبطوا منها منطوقاً ومفهوماً، ويضيِّعوا أوقاتهم بما لا يفيد الأمة شيئاً مذكوراً. ولو صرفوا أوقاتهم لفهم القرآن والسنة لأتوا منهما بالعجب العجاب، ونشلتوا الأمة من تأخرها وجمودها»<sup>(٤)</sup>.

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٣م، ٣/٣٦٠.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ٣/٣٣٩.

(٣) بدا لي أن هذا المصطلح شاع على ألسنة عدد من الإصلاحيين حينها، فقد استعمله رشيد رضا أيضاً وغيره.

(٤) أباطة، جمال الدين القاسمي، ص٣٠٧-٣٠٨، وقد أحال إلى إستانبولي، شيخ الشام جمال الدين القاسمي،

أما الشيخ عبد القادر المغربي فقد وصف حالة التعليم وفق معاشته الشخصية له، موضحًا الأطوار الفكرية التي مرّ هو بها، ففي مرحلة أولى تلقى المغربي العلم على والده الذي تربى على التعليم الأزهري، فكان الأساس في التعليم «الاستسلام إلى كل ما جاء في الكتب الموروثة... والتصديق بنصوصها من دون تردد ولا ارتياب»؛ بحيث لا يكون ثمة مجال للنظر والتدقيق وإعمال الفكر في التفريق بين النصوص الدينية.

ثم في مرحلة ثانية اتصل بالشيخ حسين الجسر (ت ١٩٠٩م) واقتبس منه «تعاليم فيها الغث والسمين، وأن بينها ما هو غير صحيح ولا معقول ولا منطبق على القرآن والسنة النبوية الصحيحة»، فوجب تمحيص ذلك ووزنه بميزان القرآن والسنة وطبائع العمران التي أشار إليها ابن خلدون خاصة.

وأخيرًا وبعد اتصاله بجمال الدين الأفغاني وإمعانه النظر في دراسة تعاليمه، انتقل إلى الدور الثالث حيث «نفهم النص الديني فهمًا صحيحًا نراعي فيه قوانين اللغة وقواعد بلاغتها، ونستوثق من مطابقة النص للكتاب والسنة، ثم نجرؤ على التصريح بما فهمناه؛ سواء أوافق رأي غيرنا أم لا».

وبهذا فإن الإصلاح الديني - عند المغربي - لم يُبنَ فقط على «تمييز النصوص والحرص على فهمهما فهمًا حرًا»، وإنما بُني - أيضًا - على اطراح

الباطل الدخيل عليها، و«الجهر بذلك كله من دون جَمْعمة في قول، أو تقية من ذي صَوْل»<sup>(١)</sup>.

وما هذا التشخيص لمشكلة التعليم إلا مظاهر لحالة الجمود والتقليد التي سادت في العصر المتأخرة، والتي سبق الإمام الشوكاني (ولد ١٧٦٠م في اليمن) إلى تشريحها ونقدها حين نَبَذَ التقليد وبيّن حال المقلّدة فقال: «إِذَا تكلم عالم من علماء الاجتهاد - والحال هذه - بشيء يخالف ما يعتقد المقلدة قاموا عليه قومة جاهلية، ووافقهم على ذلك أهل الدنيا وأرباب السلطان. فإن قدروا على الإضرار به في بدنه وماله فعلوا ذلك، وهم - بفعلهم - مشكورون عند أبناء جنسهم من العامة والمقلدة؛ لأنهم قاموا بنصرة الدين بزعمهم وذبوا عن الأئمة المتبوعين وعن مذاهبهم التي اعتقدها أتباعهم، فيكون لهم بهذه الأفعال - التي هي عين الجهل والضلال - من الجاه والرفعة عند أبناء جنسهم ما لم يكن في حساب»<sup>(٢)</sup>.

فجماع مشكلات التعليم الديني بحسب الإصلاحيين ينحصر في حال الجمود وغياب حرية البحث والنقد بتعبير العصر، كما يتمثل في تعطيل ملكة العقل التي كانت من أهم ما ركز عليه هؤلاء جميعاً، وفي نقد تحوّل كتب المتأخرين إلى حجاب يحول بين العلماء وبين التواصل المباشر مع النصوص

(١) عبد القادر المغربي، جمال الدين الأفغاني: أحاديث وذكريات، القاهرة: دار المعارف، ط١٩٤٨م، ص٤٤-

٤٥. وانظر: جدعان، أسس التقدم، ص٢٢٠.

(٢) محمد علي الشوكاني، القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، تحقيق الشيخ إبراهيم حسن الإنابلي،

القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط١٣٤٧هـ، ص١٦-١٧.

التأسيسية وكتب السلف على السواء، وأن صرف الجهود والأوقات إلى تحليل ألفاظ النصوص والوقوف على العبارات كان سبباً في شيوع حالة تأخر التعليم وفقدان العلماء «الحقيقيين»، وأخيراً التيقظ إلى ضرورة الوعي بتفاوت نصوص التراث وأن فيها الغث والسمين؛ مما يقتضي ضرورة نَخلِها وتنقيتها، واستعادة وانتخاب نُبذ من التراث الإسلامي الأصيل لنشرها وقراءتها وقد نهض بهذا الواجب على الخصوص الشيخ طاهر الجزائري - وكان مرجعاً في هذا - ثم القاسمي الذي أفاد من الجزائري.

### ٣- مشكلة التأليف

تعكس التأليف في العلوم حالة العلوم نفسها ومآلاتها ومستوى الوعي بها، كما أنه لا يمكن الحديث عن إصلاح تعليمي مع التغافل عن حالة التأليف عامة، والتأليف المرجعية التي تشكل السقف المعرفي للقيمين على العلوم تأليفاً وتدریساً، ولهذا كان بحث مشكلة التأليف المتأخرة حاضراً بقوة لدى عدد من إصلاحيي الشام، فقد لخص محمد سعيد الباني حالة التأليف - على هدي من شيخه الجزائري - فقال: «أنت ترى أن أكثر أسفار المتأخرين ومجاميعهم الضخمة خالية من دواعي التأليف؛ لأنه لا يسوغ لأحد - كما نقل ابن حزم - أن يؤلف تأليفاً إلا في أحد أقسام مخصوصة ولا يمكن التأليف في غيرها، وهي إما أن يؤلف في شيء ما سبق إليه يخترعه، أو في شيء ناقص يتممه، أو في شيء غامض

يشرحه، أو شيء مختلط يرتبه، أو شيء أخطأ فيه غيره فيصلحه أو شيء طويل يختصره بدون أن يخل بشيء من معانيه أو في شيء فيه حشو وتكرار وزوائد فينقحه ويهذهبه ليقرب تناوله، وذلك صيانة للنفس من الإتيان بالعبث، وضناً بالوقت أن يضيع سدى». ثم قال: «ترى بعض المؤلفين - مثلاً - يتناولون كتاباً قد شرحه من سلفهم شروحات عديدة، فيعيدون شرحه بنفس ألفاظ الشراح السالفين دون إدخال إصلاح أو تجديد أو اختراع في الأسلوب... فكم من مؤلفات ورسائل وجدنا كل جملة أو نتفة مقتبسة من كتاب؛ لأن مؤلفيها لا يعرفون بديهيات العلم المؤلف به فضلاً عن عويصاته»<sup>(١)</sup>.

ثم يذكر الباني حادثة ذات دلالة في منهجية الشيخ طاهر لتوجيه طلابه وأقرانه، قال الباني: «كان لي في عهد الدراسة والطلب شغفٌ عظيم بعلم أصول الفقه، فخطر لي أن أشرح مختصر (المنار) فاستأذنته لما أعهد به من العطف عليّ وتمحيضه النصح للمستنصحين، فأجاب بكل ارتياح أن لا بأس، اكتب (بالباء المقلقلة) ولم يزد على ذلك، على حين أن هذه الكتابة مبينة لمُشْرَبِه؛ لأنها تحصيل ما هو حاصل في الشروح، مع زيادة فنقلات وتعليقات، وإيراد اعتراضات فائدتها أقل من ضرر تشويشها وحيلولتها بين الذهن وقواعد العلم، لكنه لم يشأ أن يثبطني لما ذكرناه آنفاً، وبعد أن تعمّقت في العلم، ورأني على وشك الإتمام، طفق يُعرّض بعلمي هذا في مجالسه وسمره قائلاً كلاماً مغزاه: أن لا فائدة اليوم من

(١) محمد سعيد الباني، علماء الشام كما عرفتهم، ص ٦١-٦٢.

التأليف إلا إذا أتى المؤلف باختراع جديد وأبدع بأسلوب جديد. فينبغي مثلاً لمن يحاول الكتابة في علم أصول الفقه أن تكون كتابته مطابقة لمقتضيات روح العصر»<sup>(١)</sup>.

أما القاسمي فجعل من «علامة هذا العصر نبذ كتابات مثل كتابات [يوسف النبهاني]<sup>(٢)</sup>، عاطلة عن المعرفة والثقافة»<sup>(٣)</sup>.

وقد لمس ديفيد كومنز هذه النزعة المتطورة لدى الإصلاحيين السلفيين - خاصة الشوام- حين أدرك أن «النزعة السلفية تضمنت أكثر من تغيير الطرائق؛ فقد سعت إلى إعادة تقييم كاملة للتراث الديني، وفضح زيف الكتب المعتمدة والعادات المتبعة التي تفتقر إلى أساس واضح في الكتاب والسنة»<sup>(٤)</sup>، ومن ثم يغدو ذا دلالة هنا إصدار القاسمي نسخة محررة من «إحياء علوم الدين» للغزالي، وهو الكتاب الذي سنجدّه أثيراً لدى عدد من الإصلاحيين السلفيين،

(١) الباني، علماء الشام، ص ١٠٣. وفي هذا المسلك تفسير لعدد من مؤلفات الجزائري والقاسمي التي لا يبدو منزعها الإصلاحي مباشراً؛ إذ سلكت مسلكاً تعليمياً لا بد منه في تلك المرحلة في الشام، ويؤيده كلام رشيد رضا في المنار في حق القاسمي.

(٢) النبهاني هذا شيخ وقاض كان من خصوم الإصلاحيين السلفيين، والتقى الأفغاني وعبد، وكتب في الهجوم عليهما وعلى الألوسي في بغداد، مدعياً أنه جرى تصويرهم زيفاً مصلحين دينيين، بينما سعوا في الحقيقة لتدمير الإسلام ونشر الإلحاد. انظر تفاصيل عنه في: كومنز، الإصلاح الإسلامي، ص ٢١٤-٢١٦. ومن مصنفاته: جامع كرامات الأوليات الذي يذكر فيه العجائب!

(٣) ظافر القاسمي، جمال الدين القاسمي وعصره، دمشق: مطبعة الهاشمية، ١٩٦٥م، ص ٥٩٠.

(٤) كومنز، الإصلاح، ص ١٣٧.

بما ينطوي عليه عنوانه من دلالة معبرة، وبما ينطوي عليه تحريره كذلك وتنقيته بما فيه من أحاديث وقصص زائفة، وتم هذا باقتراح من محمد عبده للقاسمي<sup>(١)</sup>.

#### ٤- إعادة تصنيف العلوم

إن بواعث إصلاح التعليم لدى الإصلاحيين، لم تكن فقط مدفوعة بدافع حال الجمود الديني، وتردي التحصيل العلمي، وفساد التدين فحسب، بل إن الإصلاحيين أدركوا - بعمق - ضرورة الأخذ بعلوم العصر التي كانت - في رأيهم - السبب في نهضة الغرب، من أجل إعادة الاعتبار لها بعد تكفير العلماء المحافظين لبعضها ونفيه من دائرة العلوم «الصالحة»، فأراد الإصلاحيون إدخالها في مقررات التعليم «النافع» من جديد.

وفي هذا السبيل سنلاحظ نظرًا مهمًا في إعادة ترتيب أولويات الاهتمام بالعلوم الدينية وتقسيمها إلى علوم وسائل وعلوم مقاصد، بل إن الأمر يتجاوز هذا التقسيم إلى إعادة ترتيب العلوم وتصنيفها؛ بإعادة تحديد النافع وغير النافع منها، تحديدًا سيُخرج - لدى الزهراوي مثلاً - أحد العلوم الدينية المركزية - كالفقه - من دائرة العلوم النافعة!

(١) انظر: كومنز، ص ١١٠.

كان الشوكاني اليميني مبكرًا في الإشارة إلى ضرورة إعادة تصنيف العلوم النافعة حين انتقد حال المقلدة الذين جعلوا من دراسة علم الأصول للتبرك فقط أو لفهم مأخذ الأحكام في أحسن الأحوال، فقال: «إن علوم الاجتهاد «عند هؤلاء المقلدة ليست من العلوم النافعة، بل العلوم النافعة عندهم هي التي يتعجلون دفعها بقبض جريات التدريس وأجرة الفتاوى ومقررات القضاء»<sup>(١)</sup>، فهو يريد إعادة الاعتبار لعلم الأصول و«تحقيق الحق» منه؛ لأنه عماد الاجتهاد الفقهي، فهو «الفن الذي رجع كثير من المجتهدين بالرجوع إليه إلى التقليد من حيث لا يشعرون»<sup>(٢)</sup>. ثم جاء محمد عبده فأسهم في استصدار قانون الأزهر، الذي تضمنت المادة السابعة عشرة منه «تقسيم العلوم إلى وسائل ومقاصد، وأضيف فيها علوم الأخلاق الدينية والحساب والجبر، وعُدّت هذه العلوم الثلاثة الجديدة من العلوم الإلزامية»، وفي المادة العشرين: «يخصص لعلوم المقاصد أوسع أوقات الدروس، ولا يُصرف في الوسائل من زمن الدراسة ما يساوي الزمن الذي يُصرف في المقاصد»، وقد بين عبده أنه «لا يزال معظم الزمن يُصرف في النحو - وهو من الوسائل - وأما المقاصد مثل تفسير القرآن والحديث فلا يُصرف فيها إلا الزمن القليل». ومع ذلك فإن المادة الثالثة والعشرين تنص على أنه «لا يباح للطالب أن يشتغل بعلم من علوم المقاصد قبل أن يستحضر من وسائله ما يمكنه من فهمه، وعلى كل طالب أن يتلقى أصول مذهبه»<sup>(٣)</sup> مع النص على منع قراءة الحواشي والتقارير منعًا باتًا في السنوات الأربع في جميع العلوم.

(١) الشوكاني، القول المفيد، ص ١٨.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، بيروت: دار الفكر، دون تاريخ، ص ٣.

(٣) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ١٩٩/٣-٢٠٠.

أما الكواكبي فيخطو خطوة أبعد؛ إذ يفرّق في رؤيته للعلوم، بين «نظرته إلى العلوم الدخيلة التي طرأت على الفكر الإسلامي حوالي القرن الثالث للهجرة، وبين نظره إلى العلوم الدخيلة التي تلقاها المسلمون والشرقيون بعد ذلك بعشرة قرون، وهي من علوم النهضة الأوروبية الحديثة»، فالفلسفة اليونانية في ميزانه هي تلك الأخطا العقيمة التي قال عنها بلسان المحدث اليمني وهو يصف العالم المجتهد ويشترط فيه «أن يكون صاحب عقل سليم فطري لم يفسد ذهنه بالمنطق والجدل التعليميين والفلسفة اليونانية والإلهيات الفيثاغورية، وبأبحاث الكلام وعقائد الحكماء ونزعات المعتزلة وإغرابات الصوفية وتشديدات الخوارج وتخريجات الفقهاء المتأخرين وحشويات الموسوسين».

فأما «العلوم الدخيلة فيما مضى فقد كان أثرها مفسدة للعقيدة في بساطتها ومدرجة إلى العجز والفتنة في الحياة العامة، وأما العلوم الدخيلة في عصره فقد كان أثرها الواضح قوة لأصحابه وغلبة لهم على الجاهلين بها وهداية إلى المصلحة والعمل والمعرفة بأسباب الحياة الواقعة»<sup>(١)</sup>.

لكن عبد الحميد الزهراوي يمضي أبعد من ذلك؛ إذ يطرح فكرة صادمة فيقول: «كلامي في الفقه الإسلامي حملني عليه سبب شريف؛ ذلك أنني كتبت إلى صديق لي فاضل مُشرفٍ على مطالع أنوار المعارف: مكتوبًا مطولاً،

(١) عباس محمود العقاد، الرحالة كاف: عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب، ط ١٩٥٩م، ص ١٢٨، ١٣١.

عرضت له فيه خلاصة نبذة من أفكارنا بأنا إخوان سعي في سبيل إصلاح يهتم له الشعاعون بالأحوال، وينكره الواقفون الذين تتجاذبهم الأهواء ويتجاذبون الأدواء، والمكتوب جاء فيه إنكار لكثير من العلوم التي يعتبرها المسلمون من العلوم النافعة لهم في دينهم ودنياهم، وأعتبرها أنا بالعكس؛ بما قام عندي من البرهان. فاختار أن يحاورني في قسم من أقسام المكتوب، فكتب إليّ جواباً أفاض فيه من معارفه الغزيرة ما تروى به الصدور...»<sup>(١)</sup>. وهو يعني على وجه التحديد علمي الفقه والتصوف مما سنأتي عليهما لاحقاً.

## ٥- مشكلة العلوم

### • علم الكلام

علم الكلام هو «ركن العلم الشديد» - بتعبير محمد عبده - فهو أحد العلوم الأساسية التي انشغل بها الإصلاحيون السلفيون؛ انطلاقاً من مطلبهم الرئيس في التأكيد على تنقية معتقدات المسلمين الذين أصابهم الانحطاط بفضل ما علق في أذهانهم وتصوراتهم وممارساتهم من زيادات قعدت بهم عن النهوض وتبّطت هممهم عن اللحاق بركب المدنية.

(١) الزهراوي، لائحة الفقه الإسلامي، مجلة المنار، مجلد ٤، ١١/٤١٧.

وفق هذه الروح الإصلاحية التي حاولت العودة بالدين إلى لحظة صفائه، على معنى التحلي عن كل التراكمات التاريخية والتقييدات التي فرضت حُجُبًا كثيفة غيّبت الدين النقي الذي تجب استعادته: انشغل الإصلاحيون بنقد علم الكلام التقليدي. ذلك أن المؤلفات المتأخرة والحديثة ظلت تتحرك في دائرة علم الكلام التقليدي، بعيداً عن مشاكل الفكر الحديث وإفرازاته اللاهوتية والفلسفية، ويعتبر أحد الباحثين أن رسالة التوحيد لمحمد عبده هي «أبرز المؤلفات الكلامية الحديثة على الإطلاق»<sup>(١)</sup> والملح الأساسي الذي شكّل محدداً رئيسياً في تلك الجهود الإصلاحية في مجال علم الكلام هو التركيز على العقل بصفته منطلقاً لإثبات العقائد، وأن العمدة فيها اليقين لا غير، حتى إن محمد عبده يقرر - بوضوح - فرادة القرآن بهذا المسلك دون سائر الكتب والأهم؛ إذ إنه «أخى بين الدين والعقل».

فمحمد عبده يقرر - بوضوح - في بداية رسالته أنه «تقرّر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها. كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل»<sup>(٢)</sup>.

(١) جدعان، أسس التقدم، ص ٢٠٣.

(٢) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ٣/٣٧٥.

إننا نلمس في رسالة عبده منزعاً قرآنيًا يتمثل في اعتماد طريقة القرآن في تقرير العقائد. وقد قرر عبده طريقة السلف في تقرير العقائد فقال في سياق سرد تأريخه لعلم الكلام: أنهم «اشتغلوا في أصول العقائد والأحكام بما هداهم إليه سير القرآن اشتغالاً يُحرص فيه على النقل، ولا يُهمل فيه اعتبار العقل، ولا يُعص فيه من نظر الفكر، ووُجد من أهل الإخلاص من انتدب نفسه للنظر في العلم والقيام بفريضة التعليم، ومن أشهرهم الحسن البصري»<sup>(١)</sup>.

فمحمد عبده تميز بتشخيص تاريخ علم العقائد والتطورات التي حدثت له؛ بما يدل بوضوح للصيغة التي يطمح إليها في صياغة علم الكلام من جديد، فهو قد حدد وجه الخلل الذي أصابه في كل مرحلة مصورًا ما حفّ به من اختلافات وتفرّق، حتى إذا وصل إلى كتب المتأخرين قال: «هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين، كما نراه في كتب البيضاوي والعضد وغيرهم، وجمع علومًا نظرية شتى وجعلها - جميعًا - علمًا واحدًا، والذهاب بمقدماته ومباحثه إلى ما هو أقرب إلى التقليد من النظر، فوقف العلم عن التقدم.

ثم جاءت فتن طلاب الملك من الأجيال المختلفة، وتغلب الجهال على الأمر، وفتكوا بما بقي من أثر العلم النظري النابع من عيون الدين الإسلامي، فانحرفت الطريق بسالكها، ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاورًا في

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ٣/٣٧٧.

الألفاظ وتناظر في الأساليب، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور، ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حماية الجهلة من ساستهم».

وقد خُص بعد ذلك كله إلى القول: «هذا مجملٌ من تاريخ هذا العلم ينبئك كيف أُسس على قواعد من الكتاب المبين، وكيف عبثت به في نهاية أمره أيدي المفرقين حتى خرجوا به عن قصده، وبعدوا به عن حده. والذي علينا اعتقاده أن الدين الإسلامي دين توحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد، العقل من أشد أعوانه، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك فنزغات شياطين أو شهوات سلاطين، والقرآن شاهد على كلِّ بعمله، قاضٍ عليه في صوابه وخَطَله»<sup>(١)</sup>.

فمحمد عبده وإن كان مدفوعاً - في الأصل والباعث - بهدف تعليمي<sup>(٢)</sup>؛ إلا أنه شديد الوضوح في تلك الإشارات الموجزة من رسالته أن نقده نقد منهجي يتعلق بإعادة تأسيس علم الكلام على أسس جديدة، وتنقيته من تلك المشارب التي رأى أنها كدّرت عبر التاريخ وجعلت منه عامل فُرقة بعد أن كان أساس توحيد لله وتوحيد بين الناس.

(١) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ٣/٣٨٢-٣٨٣.

(٢) رسالة التوحيد أملاها على الطلبة في بيروت في حدود سنة ١٨٨٥م، إملاءً هو «أَمَسُّ بحالهم»، ثم هبأها للنشر لاحقاً. وهذا الهدف التعليمي هو الدافع الكامن وراء كلام رشيد رضا أيضاً حين تحدث عن «الطريقة السهلة لتعميم تعليم العقائد».

أما رشيد رضا فقد كان شديد الوضوح في الاستغناء عن تلك الكتب وتأكيدها قصورها المنهجي، فقال: «إن المسلم لا يحتاج إلى الاستدلال على وجود الله تعالى بالطريقة الكلامية، وإن الدلائل التي تبني على فرض خلاف المطلوب قد يكون إثمها أكبر من نفعها؛ لأنها تثير الشبهات، وتوقع كثيراً من السامعين في الشك، وإنما الطريقة المثلى لذلك طريقة القرآن الحكيم، وهي عرض محاسن الخليفة وأسرارها على العقل وتذكيره بحكمة مبدعها البالغة وقدرته العظيمة وعلمه الواسع وتفردته بالخلق والتكوين والرحمة والإحسان»<sup>(١)</sup>.

بل هو يزيد على ذلك أن فائدتها المعرفية والتعليمية منعدمة، فيقول: «إن الكتب المشهورة لم توضع لأجل تلقين المسلمين ما يجب عليهم اعتقاده، وإنما وُضعت لرد شبهات الفلاسفة والمبتدعة عن العقائد الإسلامية والاحتجاج على حقيقتها، وقد انقرض أولئك الفلاسفة والمبتدعة الذين عُني المتكلمون بإقامة الحجة عليهم، وظهر بطلان مذاهبهم إلا قليلاً من مسائلها، وحدثت لفلاسفة هذا العصر ومقلداتهم شبهاتٌ جديدة تولدت من الفلسفة الجديدة، يجب أن يُعنى متكلمو هذا العصر بكشفها، ولا ينبغي أن يُذكر شيء منها لعامة المسلمين ولا لتلاميذ المدارس الابتدائية عند تلقينهم الدين، وإنما يُخصّ بذلك طلاب العلوم العالية الذين يدرسون الفلسفة وعلم الكلام»<sup>(٢)</sup>. وإن كان رضا ربما تأثر بعبده في المقطع الأول، فإن أثر الغزالي واضح في المقطع الثاني.

(١) رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد ١١، ١٢/٩٤٣.

(٢) رشيد رضا، المرجع السابق.

والمطلب الذي يشير إليه رضا، قد نهض له الشيخ حسين الجسر<sup>(١)</sup> الذي تجاوب مع الظروف المستجدة التي أحاطت بظهور الفلسفات الحديثة المتمثلة بالنظرية النشئية الداروينية، وتصدى لها في كتابيه: «الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيّة الشريعة المحمدية» سنة ١٨٨٧م<sup>(٢)</sup>، و«الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية»<sup>(٣)</sup> الذي جاء تاليًا. وفيها يوضح كذلك أن ما انطوى عليه الإسلام من عقائد قد تبدو «لا عقلانية» كالمعجزات مثلاً هو جائز عقلاً انطلاقاً من النظريات العلمية الحديثة نفسها، وقد بدا الشيخ السوري على اطلاع جيد على كتب العلوم الحديثة التي تُرجمت في تلك الآونة. وهو يعرض موضوعاته بطريقة «تناسب أفهام العوام على قدر الإمكان»، وهو بهذا يختلف عن رضا الذي تبع الغزالي في إجماع العوام عن تلك المباحث الدقيقة في معالجة الشبهات الفلسفية؛ وعذره في ذلك «شيوخ فنون الفلسفة الجديدة وكتبها»، وأن علماء الأمة حرصوا دومًا على صون العقائد عن شبهات الفلسفات القديمة.

ومحاولة الجسر عنت أنه «في الإمكان تقديم قواعد هذه الشريعة وعقائدها بصورة مطابقة تمامًا للعقل السليم وللعلم الحديث... وهكذا نلاحظ أن قضية وجود الله التي هي أس علم التوحيد لا تجد سنداً لها في دليل الجواز والحدوث الذي

(١) كان الجسر على صلة بالأفغاني، وكانت تصله مجلة العروة الوثقى، كما أنه كان شيخاً لرشيد رضا ولعبد القادر المغربي كذلك. انظر: تشارلز آدامز، الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود، لجنة دائرة

المعارف الإسلامية، ط ١٩٣٥م، ص ١٧.

(٢) طبع في بيروت سنة ١٣٠٦هـ.

(٣) طبع في القاهرة بمطبعة محمد علي صبيح.

نجده في كتب علم الكلام التقليدية أو في الدليل الميتافيزيقي الذي يدور على فكرة المرجح والعلية فحسب، وإنما أيضاً في استدلالات ذات طابع كوسمولوجي وغائي مشتقة من النظام العجيب في العالم الطبيعي الجامد بجميع قطاعاته وفي عالم النبات وغرائبه، وفي عالم الحيوانات المكرسكوبية خاصة وبدائعه<sup>(١)</sup>. مع إقراره بأن الخوض في تلك المسائل ليس من مقاصد الشريعة، وإنما الهدف منه الدلالة على الخالق وحكمته.

إنه مشروع طموح لهذا المفكر الشامي الأزهرى؛ إذ يتصدى - بثقة - لأكبر الفلسفات العلمية وأخطرها على مسألة الإيمان، تصدياً اضمحلت معه مظاهر الوجل التي أثارها وانتفت مع الشبهات التي انبعثت منها، الأمر الذي جعل أحد الباحثين<sup>(٢)</sup> يقارنه - على بعد الشقة - بمشروع الغزالي الذي جابه فيه خطر فلسفة اليونان كما بدا في قضايا الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية المحدثه المهرطقة، وقد كان لمحاولة الجسر أثرها وتأثيرها على معاصريه ولاحقيه؛ في الشام والعراق ومصر على الأقل، ممن تعانق لديهم العلم والفلسفة والدين في آن واحد، وهو ما نلاحظه بوضوح لدى جمال الدين القاسمي في كتابه «دلائل التوحيد» الذي أتم تأليفه سنة ١٩٠٨م واستقبل استقبالاً حاراً في أنحاء كثيرة من العالم العربي والإسلامي، وكان تدعيماً لطريقة الجسر في تأسيس الاعتقاد على العقل الفلسفي والمنجزات العلمية، وقد عاد فيه إلى فكرة الأفغاني في الوظيفة

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم، ص ٢٢٢.

(٢) فهمي جدعان، أسس التقدم، ص ٢٣٤.

الاجتماعية والعمرانية للدين، بل زاد عليها الكلام على وظيفة نفسية للدين، ولا يتحدث فيه عن العلاقة الوثيقة بين الدين والعلم فقط وأن العلم يزيد الإيمان، بل يتحدث عن علاقة وثيقة أيضاً بين التوحيد والمدنية. وكذلك الشأن مع محمود شكري الألويسي في العراق، الذي لاحظ خطورة قضايا العلم الحديث في المسألة الدينية فبدأ له أن من الضروري ضبط الموضوع وتحديد القول فيه على شاكلة ما قام به ابن رشد في «فصل المقال». ورغم أن الجسر كان أبعد نظراً وأنفذ بصراً فإنهم جميعاً اقتحموا دائرة الخوف التي أقامها أتباع العلم الحديث سياجاً له<sup>(١)</sup>.

ونحو ذلك نجد لدى الكواكبي بخصوص العلاقة بين الدين والعلم، ومحاولة عقلنة المعجزات وإثبات إلهية القرآن بأدلة علمية، حتى إنه ليذهب إلى الحديث عن «اكتشافات علمية» مطابقة للقرآن، وعن حلول موجودة للمشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي تواجه العالم، الأمر الذي مهّد لظهور خطاب «الإعجاز العلمي» لاحقاً في القرن العشرين. يقول الكواكبي: «الأمر كما تنبه إليه المحققون المتأخرون، أنه كلما اكتشف العلم حقيقة، وجدها الباحثون مسبوقة التلميح أو التصريح في القرآن. أودع الله ذلك فيه ليتجدد إعجازه ويتقوى الإيمان به أنه من عند الله؛ لأنه ليس من شأن مخلوق أن يقطع برأي لا يُبطله الزمان»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم، ص ٢٣٧-٢٤٥.

(٢) الكواكبي، أم القرى، ص ١٢٥.

والكواكبي - كما سبق - ينحاز إلى الإيمان الفطري، الذي لم يفسده المنطق والجدل التعليميان والفلسفة اليونانية والإلهيات الفيثاغورية وأبحاث الكلام وعقائد الحكماء ونزعات المعتزلة. ولئن كانت محاولة الكواكبي لا تخرج عن روح محاولات معاصريه، إلا أنها دونهم عمقاً ومنهجية، ولعل هذا دفع بالبعض أن يفهم آراء الكواكبي في العقائد على أنها «تقليدية وكلاسيكية»<sup>(١)</sup>، لكن الكواكبي مندرج في جو الأفكار الإصلاحية عامة التي كانت متداولة في هذا المجال من حيث استخدام الأساليب الحديثة في البرهنة على العقائد، وإدراك أن مزيداً من العلم الطبيعي من شأنه أن يعمق الإيمان، وأنه دليل على حكمة الخالق وصدق الرسالة الإسلامية، وفي إدراك الوظيفة النفسية للدين والوظيفة العمرانية أيضاً، بالرغم من مجاوزته الحد في الزعم بأن كل المكتشفات العلمية سبق للقرآن التصريح أو التلميح بها.

وفي السياق لا بد من الإشارة إلى ملحوظة نقدية ونحن نتحدث عن إصلاح العلوم، وهي أن إصلاح عبده توجه - في أغلبه - إلى الإصلاح التعليمي

(١) نوربير تابيرو، الكواكبي المفكر الثائر، ترجمة علي سلامة، بيروت: دار الآداب، ط٢، ١٩٨١م، ص٨٥. بل إن آخر يذهب إلى أبعد من ذلك إلى تفسير هذه النزعة الكواكبية بأنها «موغلة في السلفية التي ترفض كل إنجاز عقلي وفلسفي بل ديني اجتهادي، وأنها ليست إلا شكلاً متطرفاً من أشكال الأوتوبيا الرجعية»! أحمد براقوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، دمشق: دار الأهالي، ط٢، ١٩٩٩م، ص١١٥. وهي قراءة متعجلة تفتقر إلى العمق ومعرفة سياق النقد الإصلاحي، وقد كان جدعان شديد الدقة في فهم الجهود الإصلاحية في علم الكلام وإن لم يتعرض للكواكبي فيها.

انظر لبيان رؤية عبده لإصلاح الأزهر: عثمان أمين، رائد الفكر المصري

من خلال إصلاح الأزهر على وجه الخصوص؛ لأن فيه إصلاح الأمة برأيه، لكن مشروعه لإصلاح الأزهر غلب عليه أنه إصلاح إداري وتنظيمي بتحويله إلى جامعة وتحديد مدة الدراسة ونظام الامتحان فيه، وتعديل نظام التدريس بإلغاء بعض الكتب القديمة العقيمة، وإدخال بعض العلوم الحديثة، وإدخال إصلاح مادي عليه<sup>(١)</sup>.

أما الإصلاح المعرفي المتوجه إلى العلوم نفسها فلا نكاد نجد عنده إلا في رسالة التوحيد، التي «تمثل أحد أهم الجهود البنائية الإيجابية التي بذلها محمد عبده في حياته التي حفلت بشتى النشاطات، إن لم نقل إنها أبرزها جميعاً. ذلك أن كتاباته الأخرى قد امتازت بالروح الجدلية الدفاعية أو التسويغية أو بالوقوف عند نقاط عملية فقهية جزئية كانت موضوع فتوى واجتهاد أو ببعض الاهتمام بتفسير القرآن أو بالخوض في بعض قضايا السياسة التي ما لبث أن لعنها»<sup>(٢)</sup>.

لكنه - وللدقة - شرح أحوال المتعلمين - بأصنافهم - وبين ما هم عليه من الجمود في تعاطيهم العلوم<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر لبيان رؤية عبده لإصلاح الأزهر: عثمان أمين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ص ١٨٩-١٩٤. وانظر: علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص ٨٥-٨٧. وكانت فكرة إصلاح التعليم قد بدأت مع عبده في مقال نشره سنة ١٨٧٦ م.  
(٢) جدعان، أسس التقدم، ص ٢٠٣.  
(٣) انظر: محمد عبده، الأعمال الكاملة، ٣/٣٣٤-٣٥١.

## • علم الفقه

مسألة الفقه من المسائل الدينية التي يُعتبر البحث فيها «من أنفع المباحث في الإصلاح الديني»؛ وقد لخص الزهراوي مشكلة الفقه بالقول: «إن هذا العلم الذي حقيقته نظامٌ للأمة قد شوّهت وجهه الأيام،... ولم يبقَ منه مع الزمان إلا حروفه في الكتب، وبقيةٌ في المحاكم الشرعية»، أما تبينُ الشرع الحقيقي فـ«مُتوقف على اجتهادٍ وتبّع صحيح الآثار واستعمالٍ سليم الفهم»<sup>(١)</sup>.

كتب الزهراوي ذلك ضمن رسالته عن «الفقه والتصوف» سنة ١٩٠١م أثناء إقامته الجبرية في دمشق، وكان قد زار القاهرة والأستانة سنة ١٨٩٠م ويبدو أن توجهه الإصلاحية قد تبلور فيها؛ إذ أسس في السنة التالية في بلده صحيفة «المنير». وفي حدود سنة ١٨٩٧م كتب مقالات دعا فيها إلى الإصلاح في صحيفة تركية عربية عمل فيها محرراً، الأمر الذي اجتذب رشيد رضا وتوطدت بينهما صداقة<sup>(٢)</sup>، ونعرف أنه كانت هناك مراسلات بينه وبين محمد عبده لاحقاً،

(١) الزهراوي، الفقه والتصوف، ص ٩٦.

(٢) قال رشيد رضا: «كان بيننا وبين هذا الصديق العزيز... تقارب في الفكر والرأي، تعارفنا به بالمكاتبة قبل اللقاء ثم كان بعد اللقاء كالمحبة والوداد، ولم يزد بالمعاشرة إلا ثباتاً ورسوخاً، كان كل منا ميلاً إلى الاشتغال بالصالح الديني والاجتماعي، وعلاقة ذلك بالسياسة لا تخفى، ولكن تيسر لكل منا من أمر الاشتغال بالسياسة أو الإصلاح ما لم يتيسر للآخر، إذ كانت هجرتنا إلى مصر وهجرته إلى الأستانة. وفي سنة ١٣١٥ التي أنشأنا فيها المنار كان محرراً في إدارة جريدة (معلومات) العربية في الأستانة؛ وكان ما يكتبه فيها موافقاً لمشرب المنار، ووقع بيننا ما يشبه المناقشة في المسائل الإصلاحية (راجع ص ٩٥٠ من الطبعة الثانية لمجلد المنار الأول) ثم نفتت أفكاره من الأستانة إلى وطنه». المنار، مجلد ١٩، ٣/١٦٩.

وكان عبده يخاطبه فيها بـ «ولدنا الفاضل»<sup>(١)</sup>، فقد يكون حصل تأثر أو مشايعة في الأفكار؛ لأن الزهراوي حين كان في الأستانة عكف على زيارة المكتبات العمومية لقراءة الكتب ولاسيما المترجمة منها، فقرأ «روح القوانين» لمونتسكيو، كما قرأ لجان جاك روسو، ولعله اطلع على ما كتبه خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي<sup>(٢)</sup>، بل إن عبده يشير إشارة عابرة إلى طبيعة الصلة بينه وبين الزهراوي فيقول: «تمنيت لو تمتعت بقربك كما قُدر لي المتاع بأدبك... وأما صلتنا فصلة آمال وأعمال وهي خير صلة وأوفقها عند الرجال»<sup>(٣)</sup>.

ويجب القول: إن الزهراوي لم ينفرد بذلك التشخيص؛ فإن روح ذلك النقد للفقهاء وحملته كانت شائعة في تلك الفترة بين الإصلاحيين السلفيين الذين قاموا يدعون إلى الاجتهاد ويُعزّون أحوال جمود المقلّدة والمفتين، فهذا محمد عبده - مثلاً - بعد أن انتقد الفقهاء قال: «وقد جعلوا كتبهم هذه - على علاقتها - أساس الدين، ولم ينجحوا من قولهم: إنه يجب العمل بما فيها وإن

(١) انظر مثلاً: عبده، الأعمال الكاملة، ٣٧١/٢.

(٢) محمد راتب الحلاق، مقدمته لرسالة: الفقه والتصوف، ص ١١. وقد وصف أحمد نبهان الحمصي صديقه الزهراوي أثناء إقامته في الأستانة فقال: «عكف على مطالعة الفنون والعلوم في دور الكتب العمومية، وقلما خلت منها واحدة من مراجعته لأكثر كتبها». المنار، ترجمة السيد عبد الحميد، مجلد ٢١، ١٥٠/٣.

(٣) محمد عبده، الأعمال الكاملة، ٣٧١/٢. تأمل بعد هذا كله الكلام الاعتباطي الذي ذكره ناجي علوش حين قال عنه: «تلميذ محمد عبده من خلال الشيخ طاهر الجزائري!». وقد خانتها العبارة في موضع آخر فاعتبر عبده ورشيد رضا من أسانذته! وهو يعرف صداقة رشيد مع الزهراوي ويذكرها. ناجي علوش، مدخل إلى قراءة عبد الحميد الزهراوي، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٥م، ص ٧٦ و ٢١ و ٥١ على التوالي.

عارض الكتاب والسنة، فانصرفت الأذهان عن القرآن والحديث، وانحصرت أنظارهم في كتب الفقه على ما فيها من الاختلاف في الآراء والركاكة.

لكن الجديد عند الزهراوي - كما سنرى - أن رسالته تلك شديدة الإثارة، وجذرية النقد الموجه إلى الفقه والتصوف بوصفهما علمين، وليس فقط لأحوال المتفكهة، ولا أعرف رسالة مفردة خصصت لهذا الموضوع في مصر والشام في تلك الفترة على هذا النحو، فهو يحاول إبطال «منفعة الفقه» ليُخرجه من دائرة العلوم الدينية النافعة، أي يحاول هدم العلمين معاً!

في حين نرى محاولة عبده لإصلاح الفقه محاولة «تحريرية» وتنظيمية لا أكثر، فحين سأل رشيد رضا عبده حول الطريقة المفيدة في تهذيب فقه الحنفية، أجابه: «ينبغي لمن يؤلف أن يحيط أولاً بمسائل الباب الذي يكتب فيه، وأن يعتمد على كتب القرون المتوسطة كالزيلعي، لا هذه الكتب المختلة كالكنز والتنوير، وأن يرجع أحكام الباب ومسائله إلى قواعد كلية، ثم يسرد الأحكام بعدها في غاية الوضوح، وأن يراعي الترتيب الطبيعي بين المسائل، فيقدم ما ينبغي تقديمه ويؤخر ما ينبغي تأخيرها، وأن لا يخلط مسائل باب بآخر، وإن كان بعض المسائل يشترك فيه بابان كالبيع والإجارة فلا بأس بذكره في كل باب، ولا بأس بالإشارة إلى أنه تقدم، وأن يذكر القول الراجح بدليله، ويذكر بعده القول المرجوح مع الإشارة إلى دليله، وأن يختصر في مسائل العبادات.

إذا رجعنا إلى كتب القرون المتوسطة كالزليعي، نكون قد خطونا خطوة لإصلاح الكتب والفقه، وما دمننا مقيدين بعبارات هذه الكتب المتداوله، ولا نعرف الدين والعلم إلا منها، فلا نزداد إلا جهلاً. هذا الشوكاني لما كسر قيود التقليد الأعمى حيث كان وهابياً معتدلاً، صار عالماً فقيهاً. إن حالة الفقهاء هذه هي التي ضيّعت الدين»<sup>(١)</sup>.

كما أن محمد عبده كان له موقف نقدي من الطريقة التقليدية لتلقي العلم، فقد استجازه أحد علماء الهند الإجازة المعروفة، فكشف له عن رأيه في هذه الشؤون فقال: «هذه كلها صور شُغل بها المسلمون عن الحقائق، ولا قيمة لها في خلاصهم مما هم فيه من شقاء الدنيا، ولا فائدة لها فيما يوعدون به من شقاء الآخرة على ما فرطوا في جنب الله. إنما شأني الذي كلفت به هو أن أعلم وأقول وأبين وأكتب ما استطعت، ومن تلقى عني شيئاً أو فهمه مما كتبت فله أن يرويه عني وأن يؤديه على ما فهمه، بعد دقة البحث والتحري، والأخذ بالاحتياط في فهم القول وتحرير الرواية. فإذا وصل إليك شيء مما أقول أو أكتب وفهمته كما أحب أن يفهم، فأليك الأخذ به وروايته عني بعد التحقق من صحة النسبة، وأكون لك من الشاكرين»<sup>(٢)</sup>.

(١) عبده، الأعمال الكاملة، ٣/٢١٣-٢١٤.

(٢) عبده، الأعمال الكاملة، ٣/٢١٦-٢١٧.

أما الزهراوي فالأمر معه مختلف كلياً؛ فهو قد تجاوز الأطروحات المألوفة للإصلاحيين السلفيين التي اتفق معهم فيها، من قبيل الهجوم على التقليد، والدعوة إلى الاجتهاد، والتأكيد على تنقية الأحاديث النبوية من الموضوعات، تجاوز ذلك إلى اعتبار الفقه والتصوف علمين غير نافعين في الدين والدنيا بل فيهما إضرار!

### (١) حقيقة الفقه وطبيعته

قدم الزهراوي شرحاً لما أسماه «حقيقة الفقه الإسلامي بما كان عليه، وما آل إليه»، وهدفه من ذلك إبطال «الزعم بأن كل ما كتبه هو من عند الله»، وإبطال «أنهم استفادوا كل ما كتبه: من الدين، ولا دخل لعقولهم فيه»<sup>(١)</sup>، وإثبات أن «ولوع الناس بالقديم ونسبة البركة والتقديس إلى الأقدم فالأقدم هي المسألة التي أضلت الأمة»<sup>(٢)</sup>. فالفقه ليس من علوم الدين «وإنما هو مجموع قوانين وضعها المتقدمون».

بل إنه يذهب أبعد من ذلك حين يعيد البحث والتفكير في مسألتين:

الأولى «تسمية هذا العلم بالفقه».

والثانية فيما «يسمونه الفروع».

(١) الزهراوي، الفقه والتصوف، ص ٦٣.

(٢) الزهراوي، ص ٨٠.

ففي الأولى: يتكلم على «اللفظ الذي انتحلوه اسماً لعلمهم»، فيقول إن لفظ الفقه يعني الفهم ولا وجه لاختصاصهم به، فكل علمٍ محتاجٌ إليه، ثم إن هذا اللفظ الوارد في القرآن والسنة «ليس عبارة عما ذكروه من المسائل فقط، بل ليس المراد به في الآية والحديث ما ظنوه، بل المراد أمور هي أعلى من معرفة غسل السبيلين ومسح الخفين، وأمثال هاتين».

ويستعين الزهراوي بالغزالي لتدعيم فكرته، فإن الغزالي يقول: «اعلم أن منشأ التباس العلوم المذمومة بالعلوم الشرعية تحريف الأسماء المحمودة وتبديلها ونقلها بالأغراض الفاسدة إلى معانٍ غير ما أراده السلف الصالح والقرن الأول، وهي خمسة: الفقه والعلم والتوحيد والتذكير والحكمة. فهذه أسماء محمودة، والمتصفون بها أرباب المناصب في الدين لكنها نُقلت الآن إلى معانٍ مذمومة...

واللفظ الأول: الفقه فقد تصرفوا فيه بالتخصيص، لا بالنقل والتحويل؛ إذ خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى، والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها، فمن كان أشد تعمقاً فيها وأكثر اشتغالاً بها يقال: هو الأفقه، ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفاسد الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب، وبذلك عليه قوله **وَعَلَيْكَ: ﴿لَيْسَفَقَهُوْا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوْا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوْا إِلَيْهِمْ﴾** [التوبة/١٢٢]. وما يحصل به الإنذار والتخويف هو هذا الفقه دون

تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والإجارة، فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف، بل التجرد له على الدوام يقسي القلب وينزع الحشية منه كما نشاهد الآن من المتجردين له». وهذا النص أخذَه الزهراوي من «إحياء علوم الدين»<sup>(١)</sup>، وقد سبقت منا الإشارة إلى أهمية هذا الكتاب لدى الإصلاحيين عامة، ونضيف هنا إشارة أخرى تتعلق باسم الكتاب ودلالته التي ينبغي استحضارها في المشروع الإصلاحي الذي يستلهم الغزالي هنا لإحياء العلوم الميتة!

وفي المسألة الثانية يذهب إلى أن علم الفروع هو «مجموع مسائل تزايد عددها بتداول الأيام، بعضها مستند إلى الكتاب والسنة، وكثير منها مستند إلى الظن والتخمين والفرض والتقدير، بعضها مما يجوز وقوعه، وبعضها مما لا يقع. وترى في كثيرها من التمحللات العجيبة والتخييلات الغريبة، ومخالفة العقل والنقل ما تقف معه حائرًا مندهش الذهن، وتراهم أحيانًا لا يتحاشون من ذكر أمور قبيحٍ ذكرها»<sup>(٢)</sup>.

## (٢) تفاصيل الفقه وأحكامه

وتفصيل ذلك أن الفقه منقسم إلى عبادات ومعاملات، فالعبادات قد أمرنا أن نفعلها كما كان يفعلها النبي ﷺ وأصحابه، لكن «هل التعاليم مختلفة بقدر ما اختلف هؤلاء الفقهاء أم أراد هؤلاء أن يوهموا الملبأ بما وسعته صدورهم

(١) الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، ٣٢/١.

(٢) الزهراوي، الفقه، ص ٩٣-٩٤.

من العلوم فتوسعوا بالتفصيلات القولية والاصطلاحات المذهبية حتى كتبوا ألوفاً من الأوراق على الصلاة مثلاً<sup>(١)</sup>، وهو يستدعي العديد من الأمثلة «على كل ما سموه فقهاً».

أما المعاملات فيبيدي عجبه مما «كتبوه في المناكحات التي عدوها في المعاملات، تلك المناكحات التي يتعجب الإنسان من الأبواب التي فُتحت فيها». أما ما كتبوه في الحقوق وسموا مجموعته المعاملات فلا أنكر أنهم أجادوا في بعضه بحسب أزمته وأمكنتهم، وإنما الذي أنكره هو أنه يكفي لزماننا ويغنينا عن غيره، وأنه لا يغني عنه غيره، وأنه لم يكن آلة بيد القضاة والمفتين ومن في حكمهم يعثون فيه كما شأؤوا، وأنه ليس من المضر تقديسه الذي جعلنا ينادي بعضنا بعضاً من أجله، وتقديس المحاكم المنسوبة إليه التي كانت وما زالت بقاياها ميداناً تتجلى فيه الغرائب<sup>(٢)</sup>.

وأدلته على ذلك: أن أزمته غير زماننا الذي تغيرت فيه التجارة وأبوابها وفروعها، وأن الرسول بتصريحه لمعاذ وعلي أن يعملوا برأيهما إذا لم يجدا نصاً كفانا مؤونة السلاسل التي ربط الناس بها أقوام كتبوا الكتب بأيديهم ثم قالوا: هذه من عند الله، وأن هذه الأمم التي ليس عندها هذه الكتب قد أغناها الله بفضل عقولها في تدبير التجارة والبيع وعقد الشركات وإمضاء المعاهدات،

(١) الزهراوي، ص ٦٠.

(٢) الزهراوي، ص ٦٣.

وإدارة المنافع العامة، وترتيب العقوبات وجباية الأموال وتنظيم الجيوش...، وأن هذه الأقوال المتضاربة المتعارضة ليس لأكثرها سبب إلا منافع القضاة ومن في حكمهم، وأن اعتناء كل طائفة بمذهب واحد على ما فيه من تعدد المرجحين قد فرّق كلمة المسلمين منذ زمن بعيد حتى أوصلهم إلى هذه الحالة<sup>(١)</sup>. ثم يُجمل تاريخ الاختلاف في الأمة إلى شيع منذ القرن الأول، إلى مجيء «المذاهب على كثرتها وتعارضها مضاهية لأديان مختلفة حتى ألغى أكثرها الزمان الذي جاء فيه حكومات أخذت ما دونه قوم وأعرضت عن الآخرين، فالحكومات هي بالفعل حصرت الميدان وأغلقت الأبواب»<sup>(٢)</sup>.

أثارت مقالة الزهراوي ردوداً عنيفة، فقد وصف رشيد رضا مجموعة «الفقه والتصوف» - وهي في الأصل ثلاث رسائل - بأنها «أشد ما كنا نكتبه في موضوعها نقدًا على سعة الحرية هنا، وشدة الضغط هنالك، فهاجت عليه حملة العمائم في دمشق، وأشد ما أنكروا عليه فيها: القول بالاجتهاد وبطلان التقليد، فهيجوا عليه الحكومة فاعتقلته في الشام، ثم أرسل إلى الأستانة»<sup>(٣)</sup>.

وقد أشار محمد عبده إلى تلك الواقعة مؤيدًا الزهراوي فقال في كتابه «الإسلام والنصرانية»: «ألم يُسمع بأن رجلاً في بلاد إسلامية غير البلاد المصرية،

(١) الزهراوي، ص ٦٤.

(٢) الزهراوي، ص ٧٢.

(٣) رشيد رضا، مجلة المنار، مجلد ١٩، ٣/١٧٠. وانظر سرد أحمد نهبان الحمصي صديق الزهراوي للقصة في

أثناء ترجمته له في المنار، مجلد ٢١، ٣/١٥٠.

كتب مقالاً في الاجتهاد والتقليد، وذهب فيه إلى ما ذهب إليه أئمة المسلمين كافة، ومقالاً بين فيه رأيه في مذهب الصوفية، وقال: إنه ليس مما انتفع به الإسلام، بل قد يكون مما رُزِيَ به، أو ما يقرب من هذا، وهو قول قال به جمهور أهل السنة من قبله، فلما طبع مقاله في مصر تحت اسمه، هاج عليه حَمَلَة العمامة وسَكَنَة الأثواب والعباب وقالوا: إنه مرق من الدين، أو جاء بالإفك المبين ثم رُفِع أمره إلى الوالي، فقبض عليه، فألقاه في السجن، فرفع شكواه إلى عاصمة الملك، وسأل السلطان أن يأمر بنقله إلى العاصمة ليثبت براءته مما اختلق عليه بين يدي عادل لا يجور، ومهيمن على الحق لا يحيف إلى آخر ما يقال في الشكوى، فأجيب طلبه لكن لم ينفعه ذلك كله، فقد صدر الأمر هناك أيضاً بسجنه، ولم يُعَف عنه إلا بعد شهر، مع أنه لم يقل إلا ما يتفق مع أصول الدين، ولا ينكره القارئ والكاتب، ولا الأكل والشارب»<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن جرائر نشر تلك الرسالة وما وقع لصاحبها من اضطهاد، غطى قليلاً على مناقشة ما فيها، فقد لاحظنا كيف أن محمد عبده أيده في الجملة ولم يأت على مناقشة ما جاء في رسالته، ولا نعرف إلا أنه مؤيد له، أم لأن الظرف غير مناسب لمناقشة ما جاء فيها، ولا بد من الانتباه إلى أن كلام عبده يسكت عن نقد الزهراوي للفقه والأصول، ويكتفي بتأييد ما يتفق عليه الإصلاحيون جميعاً من

(١) أوضح رشيد رضا أن السبب الباطن للاعتقال: أن الزهراوي كان نشر في المقطم مقالة في الخلافة بإمضاء (ع. ز) - وهو إمضاءه الرمزي لكل ما كان ينشره بمصر - وقد وُجِدَتْ تلك المقالة معه عند القبض عليه، وحاول تبريقها. وكلام عبده في: الأعمال الكاملة، ٣/٣٣٠.

الدعوة إلى الاجتهاد ونقد التصوف، وإن كنا نعرف من مراسلة عبده للزهرابي أنه كان يرتضي توجهه في الجملة<sup>(١)</sup>.

ولكن الشيخ رشيد رضا بين موقفه النقدي من مجموعة «الفقه والتصوف» فقد كان هو نشر الرسالة الأولى منها في مجلة «المنار»، وطلب من العلماء والفقهاء أن يكتبوا إليه رأيهم فيها، وذكر أن لشيخ الإسلام ابن تيمية رسالة في أسباب الخلاف تصلح أن تكون جواباً على هذه الرسالة. وكان الهدف المعلن من نشر الرسالة الأولى: «اطلاع العلماء على بعض ما يدور بين الكتاب ليكونوا على بينة منه، فلم يُفد».

قال رضا: «ثم وردت علينا الرسالة الثانية مع رسالة التصوف، فلم نشأ نشرهما على احترامنا حرية البحث والنقد، واعتقادنا أن العلم لا يرتقي إلا بها، وذلك لأن مثل هذا النقد لا يكون مفيداً إلا إذا تناوله الخواص بالمناظرة المعتدلة، وإننا نرى أهل العلم الديني يلجؤون في بلاد الاستبداد إلى مقاومة من يخالفهم بالقوة، ونراهم في بلاد الحرية لا يحفلون بما يدور بين حملة الأقلام وغيرهم من أمثال هذه المباحث، ولا يردون على ما يرونه منكرًا منها؛ لأنهم بمعزل عن العالم وسيره».

ورشيد رضا ينتقد طريقة الزهرابي موضحاً طريقته هو في النقد، فقد كتب رشيد رضا في السنة الأولى من المجلة رأيه في الفقهاء والصوفية وعرضه على

(١) انظر: محمد عبده، الأعمال الكاملة، ٣٧١/٢.

شيخ الأزهر وبعض علمائه «فقال الشيخ في المقالة: إن كلامها شرعي لا يُعترض عليه؛ وذلك أننا ذكرنا محاسن القوم وذكرنا ما لا يوافق الشرع أو المصلحة العامة مما يُؤثر عن مجموعهم؛ ولكن رسالة الفاضل الزهراوي مخصوصة بالمساوي؛ ولذلك كان يجب أن لا يطلع عليها إلا الخواص، فَطَبَعَهَا خَطًّا، وإن كان قَصْد مؤلفها حسنًا، فنحن نُجِلُّ غيرته ونحترم حرّيته ونمدح شجاعته، على أنه أفرط فيها، ونتمنى أن يطلع العلماء على رسالته وينتقدوها»<sup>(١)</sup>.

لا نكاد نعثر على مناقشات أخرى لأطروحة الزهراوي المثيرة، بالرغم من أن كثيرًا من إصلاحيي دمشق - على الأقل - كانوا على علم بها وإطلاع عليها؛ لأن الشرطة في دمشق كانت قد صادرت عشرات النسخ من تلك المقالة، بما فيها نسخة كانت في حوزة الشيخ جمال الدين القاسمي، ونعرف أنه كان ثمة معرفة جيدة بين عبد الرزاق البيطار والزهراوي كما يفيد حفيد البيطار، كما أن الزهراوي كان على معرفة بسليم البخاري أيضًا<sup>(٢)</sup>. وثمة إشارة من البيطار إلى أن «المقالة بعض مزاياها، غير أنها كان يجب أن لا تنشر لأنها لم تُثر سوى المتعصبين الذين وصموا الزهراوي بالكفر والهرطقة وطالبوا بإعدامه»<sup>(٣)</sup>.

(١) مجلة المنار، مجلد ٤، ٢١/٨٣٨-٨٣٩ (١٩٠٢م).

(٢) انظر: كومنز، الإصلاح، ص ١٠٢-١٠٣.

(٣) كومنز، ص ١٠٥، ويحيل إلى: البيطار، حلية البشر، ٢/٧٩٢.

لكن وُجد النقد من بعض المعاصرين للزهرائي وأطروحته، فأحدهم رأى أن مقالته في الفقه والتصوف «لم تحقق لا الدقة ولا التماسك»<sup>(١)</sup>، في حين ذهب آخر إلى نقد الزهرائي نفسه بأنه «لم يكن عميق التفكير كما أنه لم يكن يملك ثقافة عصرية»<sup>(٢)</sup>. لكن ليس من شك أن كتابات الزهرائي تدل على علمه وعمق تفكيره وثقافته الواسعة، وقد وصفه رشيد رضا في مواضع من مجلة المنار بـ «العالم الفاضل»، وأشار فهمي جدعان إلى جانب من «تأملاته الفلسفية الجادة»<sup>(٣)</sup>. بل إن أطروحته في نقد الفقه متماسكة بالشكل الذي أراد البرهنة عليه، ولاسيما أنها في الأصل ثلاث مقالات مُفرّقة، ولكن لا شك أيضاً أن فيها إسرافاً في الإصلاح يصل إلى حد الهدم لعلمين مهمّين لا يمكن تبريره معرفياً بمجرد حدوث الاختلاف الواسع فيهما أو بالاحتجاج بمآلاتهما، أو بسوء حال حَمَلَتَهُمَا، لكن المقصد العام في أنه يحتاج إلى إصلاح، وأنه اكتنفه الكثير من مظاهر الفساد المُضَرِّ، مما لا يختلف فيه الإصلاحيون، مع التأكيد على أن ذلك كله لا يذهب بقيمته ومكانته؛ لأن الفقه من علوم المقاصد، لم ينزع فيه أحد.

على أن من المفيد هنا أن نشير إلى ملحوظة ذات دلالة، وهي أن للزهرائي «كتاباً في الفقه بأسلوب قريب المأخذ سهل العبارة يدعم مسأله بالأدلة الدامغة»، كما ذكر صديقه أحمد زهبان الحمصي، وعلق رشيد رضا على هذه الجملة فقال:

(١) كومنز، ص ١٠٥.

(٢) منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث، بيروت: دار الحقيقة، ط ١٩٧٣م، ص ٢٣٠.

(٣) فهمي جدعان، أسس التقدم، ص ٣١٠ وما بعد.

«كان سبب تأليف هذا الكتاب محاورة طويلة دارت بيننا وبين الفقيه من جهة، وأحمد فتحي باشا زغلول أيام كان وكيلًا لوزارة الحقانية بمصر من جهة أخرى، ولو تم على عهد الباشا لسعى إلى طبعه على الحكومة لأجل المحاكم الشرعية»<sup>(١)</sup>. فكيف يصنف الزهراوي في علم لا ينفع؟ إلا أن يكون أراد من نقده السابق زلزلة العقول واستفزازها للخروج من الجمود والتفكير بما آل إليه الفقه الذي اعترف في بعض المواضع بقيمته ولاسيما في مجال الحقوق.

ثم إن تلك المحاولة الفقهية المعاصرة المدعومة بالأدلة، لم تكن من الزهراوي وحده، فقد أفاد رشيد رضا أن الشيخ جمال الدين القاسمي كتب إليه «أن له كتابًا في العبادات مقتبسًا من كتب المذاهب مع بيان حكمة التشريع. كان أخذه منه الشيخ أحمد طباره ليطبعه في مطبعته ببيروت ولم يُعده إليه، وعلمتُ بما كتب إليّ أنه من أهم كتبه، وكنت وعدتُ بتأليف كتابٍ في ذلك فسبقني - رحمه الله - إليه، فتمنيت لو يُطبع لأستغني به»<sup>(٢)</sup>.

(١) أحمد نبهان الحمصي، السيد الزهراوي، مجلة المنار، مجلد ٢١، ٤/٢٠٧.

(٢) رشيد رضا، مصاب مصر والشام: ترجمة القاسمي، المنار، مجلد ١٧، ٨/٦٢٨. ولعل من المفيد هنا - استطرادًا - أن نذكر بكتاب «فقه السنة» لسيد سابق الذي كتبه بتشجيع من حسن البناء، وطريقته فيه التي لم يلتزم فيها بمذهب، واعتنى فيه بذكر الأدلة، وهي الطريقة التي اتبعها لاحقًا الشيخ يوسف القرضاوي. فهذا كله استمرار لهذا التقليد الإصلاحي السلفي القديم.

## • أصول الفقه

لم يقتصر نقد الزهراوي على الفقه فقط، بل تعداه إلى أصول الفقه، يقول: «من يسمع هذا الاسم (أصول الفقه) يَحُلُّ أنه عبارة عن قواعد كلية منقحة محكمة تتفرع عليها الحوادث والنوازل، ويُستند إليها في الفتاوى والأقضية، كالقواعد التي أخذوها في أول المجلة عن كتاب الأشباه والنظائر. كلا. ولكنه عبارة عن اصطلاحات وطرائق للأخذ من القرآن والحديث والإجماع والقياس، وهي المأخذ عندهم.

أما القياس فليس لنا من ردِّ عليهم في جعله ركنًا من أركان التفريع وليست حجج الذين أنكروه بصحيحه، بل الحجة للذين أثبتوه<sup>(١)</sup>....

وأما الإجماع فالغالب أنه لم يقع، لذلك لا جدوى من تقريره أو جعله مأخذًا» ثم حاجج فيه وفند رأي القائلين به. ثم قال: «ولقد تتبعت كثيرًا من المسائل التي ادعى الإجماع فيها بعض المؤلفين، وصدّق به الناس لعظم شهرتهم وحسن الظن بكثرة اطلاعهم فلم أر مسألة مما ادعوا فيها الإجماع متفقًا عليها كما ظنّوا. وهكذا رأيت العلامة شيخ الإسلام في عصره تقي الدين ابن تيمية سبقني إلى هذا القول...»

(١) قال ديفيد كومنز في كتابه «الإصلاح الإسلامي» ص ١٠٤ حكاية عن الزهراوي: «ووجه نقده بشكل خاص إلى قاعدتين من قواعد الفقه السني هما: القياس والإجماع، مدعيًا أنه ليس ثمة حجة لجعلهما مصدرين للأحكام الشرعية». فتأمل هذا الخطأ الغريب!

وأما السنة فلا كلام لنا على استنادهم إليها، وإنما الكلام على محكماتهم والسيطرة على الناس بطرائقهم... وعلم السنة إنما يؤخذ من مظانه وإن الأصوليين ما تصدوا له كما يستحقه، فتفكر طويلاً.

وأما الكتاب المجيد فهو الحجة العظمى والعروة الوثقى... كتاب عربي من عرف أساليب العرب يفقهه، ومن وقف على أقوال الرسول يتبحر فيه، لا يختص بفهمه أهل عصر ولا أهل مصر؛ لأنه خوطب به الذين آمنوا من صحب الرسول ومن بعدهم إلى يومنا هذا وإلى أن يشاء الله.

هذا وإنني لا أرى مما كتبه في هذا الباب مزية زائدة على ما يعرفه كل من عرف أساليب البيان والخطاب، فما بالهم يوجبون على الناس أن يضاهوهم ويقلدوهم؟ وما بال فريق منهم جعلوا لكتبهم من الاعتبار أكثر مما له؛ إذ قالوا: إن مفاهيم الكتب حجة عندنا دون مفهوم القرآن؟ فتأملوا وأبصروا<sup>(١)</sup>.

فالزهرابي هنا يحاول هدم بناء «أصول الفقه» بدءاً من اسمه ومكوناته وحقيقته، وانتهاءً بمحاورة التي هي مصادر التشريع، فهو يسلم بالقياس، ولا يوجد إجماع، والسنة يُرجع فيها إلى المحدثين ولا دخل للأصوليين بها، أما الكتاب فلا نحتاج فيه إلا إلى اللسان العربي!

(١) الزهرابي، الفقه والتصوف، ص ٨٧-٩٣.

إن نقده للفقه فيه قدر جيد من الصحة، مع خطأ في التصور والاستدلال الذي بناه على طبيعة وجود الاختلاف الفقهي وعدم تفهمه له وتعمقه في أسبابه وكيفية حصوله، ولكنه أمسك بإشكاليته المركزية من حيث هو في جملة إنتاج عقلي ضمن السياق التاريخي، الأمر الذي جعله يتلون بألوان العصور المختلفة اهتماماً وتفريعاً، ولغة وتفكيراً، على نحو الأمثلة الغريبة التي ساقها.

أما نقده للأصول فتنقصه الجدية الكافية، فمكونات علم الأصول متعددة ترجع إلى أصول فهم خطاب الشارع التي لا تقف على مجرد اللغة البسيطة كما توهم، وهو ما ندعوه علم تفسير النصوص، كما يشتمل أيضاً على مصادر التشريع وهي أوسع من الأربعة التي ذكرها، بل قد أوصلها الشيخ القاسمي بالاستقراء من جملة المذاهب الإسلامية إلى خمسة وأربعين<sup>(١)</sup>! أما السنة فلا يخفى أنها ليست قاصرة على مجرد معرفة صحة السند من عدمها كما أفاد كلامه، وفي هذا تسرع واختزال مخلّ، ثم لا يخفى أن المنهج الأصولي اتسع فيه نقد متون السنة أكثر من المنهج الحديثي على أقل تقدير، كما أن كتب كثير من المحدثين المتقدمين والمتأخرين طافحة بأحاديث واهية وضعيفة، وليس هذا شأن الفقهاء والأصوليين وحدهم! بقي الإجماع، وكلامه فيه كلام قديم سبق إليه عدد من الأصوليين.

(١) في تعليقه على رسالة المصلحة لنجم الدين الطوفي التي نشرها رشيد رضا في مجلة المنار، مجلد ٩، ١٠/٧٢١.

لكن تبقى أطروحة الزهراوي محاولة نقدية طموحة طالت علم أصول الفقه نفسه في زمنٍ كان هذا العلم يُقرأ للتبرك في أحسن الأحوال؛ لأنه لا فائدة منه للمقلدة الذين تعبدوا بكتب الفقه المذهبية لا يخرجون عنها قيد أنملة.

لكن محاولة الزهراوي لم تكن يتيمة، فهناك إشارة إصلاحية مجملة أوردتها محمد سعيد الباني وعزاها لشيخه طاهر الجزائري بخصوص علم أصول الفقه، قال: «ينبغي مثلاً لمن يحاول الكتابة في علم أصول الفقه أن تكون كتابته مطابقة لمقتضيات روح العصر. كأنه يريد بالكاتب في هذا الموضوع أن يمحّص القواعد الشرعية السمحاء التي توازr الأخذ بالترقي الحديث، وكل نافع من مقتضيات العمران والسعادة البشرية، والتي يتقلّص بها ظلُّ الجمود على القديم، وتقضي على التمسك ببعض فروع استنبطها أربابها وفقاً لمقتضى روح عصرهم، وبأن يوفق بين قواعد أصول الفقه الديني وبين أصول الشرائع المدنية والحقوق الأساسية لتتجلى بذلك عظمة الفقه الإسلامي وسعته وتفوقه على القانون المدني وليتم الاستغناء بالأول عن الثاني»<sup>(١)</sup>

فالإصلاح المطلوب لأصول الفقه وفق هذه الرؤية مرهون بروح العصر، وهو دائر في حدود أمرين: الأول يتمثل في تمحيص وتحديد القواعد الشرعية التي تمكّن من الترقّي والتمدن الحديث وبها تتحقق المنافع العمومية التي يقوم عليها العمران. وهذا يعني الإقرار بأن جزءاً من علم الأصول تاريخي بمصطلحنا اليوم،

(١) الباني، علماء الشام كما عرفتهم، ص ١٠٣.

أي أنه مرتهن لسياق غير سياقنا وزمان غير زماننا، وهذا الذي يُطلب فيه البحث والتحديد لمجاوزة حال الجمود.

الأمر الثاني الذي يدور عليه الإصلاح برأي الجزائري يتعلق بمحاولة التوفيق بين قواعد أصول الفقه الديني وقواعد الفقه المدني والقانوني الحديث؛ لأن هذه المقارنة بين الفقهاء ستوضح مصداق الثقة بعظمة الفقه الإسلامي وأنه قادر على مواكبة العصر. ولعل هذه دعوة مبكرة جداً لفكرة المقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي التي وجدناها في العصر الحديث مع نخبة من القانونيين والفقهاء في القرن العشرين.

ولعل الحديث عن فكرة المصالح والمقاصد يندرج في الأمر الأول، وهي مسألة محورية دارت عليها جهود الإصلاحيين السلفيين، حتى إن للشيخ طاهر الجزائري مصنفًا بعنوان «مقاصد الشرع»<sup>(١)</sup> كُنَّاشًا احتوى على «مسائل علمية وأبحاث من كتاب الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي»<sup>(٢)</sup>، وإذا كان الشيخ محمد عبده اطلع على موافقات الشاطبي لأول مرة في تونس في حدود سنة ١٨٨٤م فأغلب الظن أن معرفة الشيخ طاهر بالموافقات معرفة أصيلة، وذلك لما اشتهر عنه بين القاصي والداني من سعة اطلاع بكتب المتقدمين والمتأخرين مطبوعها ومنحطوطها، حتى إنه كان موسوعة متحركة، ولم يكن يوازيه أحد في ذلك كما شهد معاصروه.

(١) الباني، علماء الشام، ص ١٠٥.

(٢) حازم محيي الدين، الشيخ طاهر الجزائري، ص ٧١.

ومن المفيد كذلك أن الشيخ جمال الدين القاسمي لشدة اهتمامه بالاجتهاد، اهتم بعلم الأصول اهتمامًا خاصًا فطبع كتبه وحث على التأليف فيه، وقد كان شيخه محمد الخاني يقول: «إننا نقرأ علم الأصول للتبرك؛ لأنه لا فائدة لنا فيه، وإنما يستفيد منه من يكون حرًا مجتهدًا لا مقلدًا مثلنا»<sup>(١)</sup>. وكان بما نشره القاسمي وعلق عليه: رسالة الطوفي في المصلحة، فأعاد نشرها رشيد رضا في المنار قائلاً تحت عنوان «أدلة الشرع وتقديم المصلحة في المعاملات على النص»: «إن الأحكام السياسية والقضائية والإدارية - وهي ما يعبر عنها علماءنا بالمعاملات - مدارها في الشريعة الإسلامية على قاعدة درء المفسد وحفظ المصالح أو جلبها،... وقد طبعت في هذه الأيام مجموعة رسائل في الأصول لبعض أئمة الشافعية والحنابلة والظاهرية منها: رسالة للإمام نجم الدين الطوفي الحنبلي المتوفى سنة ٧١٦هـ، تكلم فيها عن المصلحة بما لم نر مثله لغيره من الفقهاء، وقد أوضح ما يحتاج إلى الإيضاح منها في حواشيها الشيخ جمال الدين القاسمي أحد علماء دمشق الشام المدققين، فرأينا أن ننشرها بحواشيها في المنار؛ لتكون تبصرةً لأولي الأبصار»<sup>(٢)</sup>.

كما أن من أصول الإصلاح عند عبد القادر المغربي: اعتماد مبدأ المصلحة في الأحكام الشرعية والمعاملات القضائية، حتى إنه ليعرف الدين بأنه «وضع إلهي تصان به مصالح الإنسان منفردًا ومجتمعًا»<sup>(٣)</sup>، ومصالح الإنسان هذه ترجع

(١) أباطة، جمال الدين القاسمي، ص ٣١٠.

(٢) مجلة المنار، مجلد ٩، ١٠/٧٢١.

(٣) عبد القادر المغربي، البنات: النهضة الدينية في الأمة الإسلامية، ١٩١٦م، ٢/٦.

إلى أمرين: مصالح تتعلق بإدارته وسياسته باعتبار كونه أمة، ومصالح تتعلق بأحواله الشخصية والعائلية والاجتماعية باعتبار كونه فرداً من أمة، فالأولى فُوض أمرها إلى الحكام، والثانية فُوض أمرها إلى العلماء. لكن وقع الانحراف في الفئتين، «فتحول الدستور العمري إلى استبداد كسروي، وانقلب الاجتهاد الإسلامي إلى تقليد جاهلي» وبذلك ذوت الأمة<sup>(١)</sup>!

(١) انظر تفاصيل الرؤية الإصلاحية عند المغربي في: جدعان، أسس التقدم، ص ٤٤٠-٤٤٤.

## اتجاهات الإصلاح والتجديد الديني المعاصري الجزيرة العربية



عبدالرحمن السالمي<sup>(١)</sup>

لاستيعاب دراسة هذا الموضوع في شكله المجمل هنالك أربعة مشاهد حددت بوضوح القواسم المشتركة لاتجاهات الإصلاح والتجديد الديني في جزيرة العرب بغض النظر عن التباينات التي صاحبته كل دولة أو إقليم على حدة، وقد رتبتهام تمهيداً لايضاح وبلورة رؤيتنا في عملية التغيير التي طالت المنطقة منذ نصف قرن - أي بداية من النصف الثاني للقرن العشرين وحتى عصرنا الحاضر.

**المشهد الأول:** في أواخر الخمسينيات من القرن العشرين أنهيت النظم السياسية التقليدية في الجزيرة العربية، حيث انتهى نظام الإمامة في عمان عام ١٩٥٦م، ومن بعدها في اليمن عام ١٩٦٢م، ومن قبلهما بعقد من الزمن تقريباً تمكن الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن آل سعود من إنهاء تنظيم «الإخوان» شبه الديني - السياسي. وقد أقام كلا الإمامين (العماني واليميني) في المملكة العربية السعودية لاجئين سياسيين، وعليه بدأت أنظمة مستجدة في الظهور في الجزيرة العربية وذلك في رؤيتها للنظم الدينية والتمايز الواسع في العلاقة بين

(١) رئيس تحرير مجلة التسامح - وزارة الأوقاف والشئون الدينية - عُمان.

النظم الحاكمة والتعليم الديني وتقاليده، وفي العلاقة بين الدين والدولة، حيث تمكن النظام الملكي السعودي في احتواء أقاليم متعددة داخل الجزيرة، ففي عمان التأم جميع الأقاليم تحت السلطة المباشرة للسلطان، بينما كان النظام في اليمن جمهورياً ومدعوماً من قبل الناصريين والقوميين العرب.

وهذه الإشكالية المبدئية لها رجعتها التاريخية، ففي اليمن ترجع جذور الإمامة الزيدية لما يزيد عن عشرة قرون منذ وصول الإمام يحيى بن الحسين الرسي ٨٩٧م إلى اليمن وبداية دعوته فيها، حيث ظل الإمام محتفظاً بصلاحياته الدينية والسياسية في مؤسسة متكاملة، وبقيت الإمامة في اليمن مستمرة على الرغم من الصراعات السياسية ومن الهجمات العسكرية المتقطعة على اليمن، وانتشر الفكر الزيدي في الشمال اليمني بينما ظلت المحافظات الجنوبية والساحلية المعروفة بإقليم حضرموت تحت تأثير المذهب الشافعي والتصوف.

بيد أن الأمر في عمان ظل التصاق المذهب الإباضي بتاريخه وثقافته منذ القرن الأول الهجري / الثامن الميلادي ميزة له في جميع أطواره بالرغم من التعددية المذهبية كالشافعية في جنوب عُمان والأحناف في بعض المناطق الساحلية الشمالية، والحنابلة على التخوم الصحراوية، لكن ظل المذهب الإباضي يمثل المرجعية الدينية في البلاد، وكانت الإمامة الإباضية أشبه بالمحرك للاستقلال الدائم للإقليم سواء كان في القرون الإسلامية المبكرة أو عن الدول الأجنبية في القرون المتأخرة ما جعلها تمثل الهوية الثقافية لعمان.

هذه الصور الإجمالية تعطينا لمحة مبسطة عن الخلفية العلمية للعلوم الدينية لهذه المنطقة، وإن كانت ظلت بمعزل عن الاهتمام الدراسي حتى العصر الحديث، إضافة إلى أن الدراسات الاستشراقية لم تكن تبدي اهتماماً جدياً نحوها إلا ما شهد مؤخراً في اليمن وذلك لدراسة المدرسة الزيدية من جهة، ثم لمكتباتها العلمية الخاصة واحتوائها على التراث المعتزلي أو للاكتشافات الأثرية المبكرة للتراث الإسلامي، وكذلك في عُمان برغم السيطرة الإباضية إلا أنها لم تبحث عن البنية الفكرية لهذه المدرسة إلا من الجانب السياسي عند الإباضية وهي الإمامة وقلماً عني بدراسة تراثها الكلامي والفقهني بشكل واسع إلا منذ الأربعين السنة الماضية.

**المشهد الثاني:** النهوض في الإصلاح الديني الذي شهدته الجزيرة العربية خلال المرحلة الحديثة من التاريخ العربي والإسلامي المعاصر وهي مواكبة لما عرف بحركة الإصلاح المعاصرة. ففي وسط الجزيرة كان بروز الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته التي عرفت بالسلفية والتصقت به، والتي أحدثت شرخاً في الفكر السني في صدامها مع الأشعرية، ومن ثم أرجعت تجذيرها الفكري إلى الشيخ ابن تيمية، وهذا الإرجاع لم يكن متصوراً عند أهل السنة خصوصاً بعد استتباب الأمر السياسي في صورة الدولة العثمانية والتلاؤم المتقارب في الآراء العقديّة بين مدرستي الماتريدية والأشعرية، وهذا الشرخ ظل متواصلاً وخلق تصدعاً لم يستطع استيعابه حتى الآن.

بينما اليمن شهد انكساراً آخر في الفكر الزيدي - المعتزلي أحدثه الشيخ محمد بن علي الشوكاني ومحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، ومحمد بن إبراهيم الوزير، والذين عنوا بمراجعة العقيدة الزيدية - الاعتزالية والاتجاه التقاربي نحو الفكر السلفي، وهذه المراجعات أحدثت تغييراً لا يزال في تجاذب بين الزيدية بل صعب من محاولة إدراجهم في سلسلة طبقات الفقهاء أهم من الزيدية أم من السلفية؟

إن حركات الإحيائيين في وسط الجزيرة وجنوبها أحدثت تجاذباً وردوداً تجاوزت مناطقهم الإقليمية ليتفاعل مع حركة الإحياء الإسلامية في محيطها العام، والتي كانت دعوتها تنحو نحو العودة إلى الجذور الإسلامية في مفهومها السلفي.

أما في عمان فإن مشهد الإصلاح الديني يمكن إرجاعه إلى فترة مبكرة بداية من القرن ١١هـ/١٧م والذي ارتبط بإقامة الدولة اليعربية في عمان (١٦٢٤-١٧٤١) حيث تمكن اليعاربة سياسياً من إعادة توحيد عمان بعد الانقسامات القبلية كما أنهم تمكنوا من طرد البرتغاليين، لكن الإصلاح الديني برز مع الشيخ خميس بن سعيد الشقصي مؤلف الكتاب الموسوعي الشهير «منهج الطالبين»، وأكمل الإصلاح من بعده الشيخ أحمد بن سعيد الكندي ومن ثم الشيخ جاعد بن خميس الخروصي وتواصلت الحلقات باستمراريتها حتى عصرنا الحاضر. بيد أن الأهم في المشهد العماني الإباضي هو التجديد الداخلي للمذهب، فمنهج الطالبين في صياغته الموسوعية هو محاولة لإعادة صياغة الآراء

الإباضية الكلاسيكية المبكرة ومقارنتها بالمدارس الفقهية الإسلامية الأخرى، وهذا النجاح في الإصلاح الإباضي لاقى صدى واسعاً، وأعطى دافعاً للإباضية تجاوز عمان وشرق إفريقيا بل امتد نحو شمال إفريقيا.

وهذا التصور لهذه المرحلة هو ما نعنيه أن الإصلاح أو التجديد في هذه المرحلة الكلاسيكية المحدثة بدأ بصور شتى، إما بمشهد الانكسار وإعادة البحث عن فكر مستجد في رؤية إحيائية سلفية، أو في الرؤية الثانية بالمراجعة الكلية أو الانفصال عما هو سائد بدعوى الاجتهاد، أو بإعادة التجديد في داخل المذهب ذاته كما حدث في عمان.

**المشهد الثالث:** هو التدخل البريطاني في المنطقة وإعادة رسم شكلية حدود الجزيرة العربية بصورتها المعاصرة، بالرغم من أن بريطانيا وضعت نهجاً جديداً في التعامل السياسي مع منطقة الخليج بشكل مخصوص حين فرضت نظام الحماية بداية من القرن ١٩م إلا أن التطور الفعلي لهذه العلاقة بدأت بعد الحرب العالمية الأولى وانحسار الدولة العثمانية نهائياً عن المنطقة ومن ثم تبعها الاكتشافات النفطية، وتغيرت صورة الشرق الأوسط، حينها أعادت بريطانيا صياغة المشيخات الخليجية إلى دول، وبذلك أصبحت المنطقة في استقلالها وانتعاشها الاقتصادي من أكثر المناطق جذباً للهجرة الاقتصادية في العالم، وهي ما أثرت بشكل فاعل في تغيير التركيبة الاجتماعية للسكان وبنية المجتمعات الخليجية وقضايا

الهجرات سواء الشرعية منها أو غير الشرعية إحدى السمات التي تلقى رواجاً في نقاشات الهوية في مستواها العام.

وحيثما شهدت دول الخليج استقلالها كانت العائلات الحاكمة سنية المذهب، بيد أن التركيبة السكانية كانت ممتزجة بين السنة والشيعية الإثنا عشرية، كما أن العائلات الحاكمة - وإن كانت سنية المذهب - في مفهومها العام فإنها ذات تمايز مذهبي، فالكويت والبحرين وعجمان وأم القوين تتمذهب بالمذهب الشافعي، وأبوظبي ودبي بالمذهب المالكي، وقطر ورأس الخيمة والشارقة بالمذهب الحنبلي، وهذا التوزع المذهبي منح لكل دولة منها صورة رمزية في هويتها الاستقلالية ولا زالت مستمرة. وهذا العامل سندرستأثيره لاحقاً في الرؤية السياسية لكل دولة منها نحو الإصلاح والتجديد الإسلامي.

إن هذه المشاهد الثلاث تحدد لنا بوضوح منهجاً محدداً التركيبة إطار دراستنا على الرغم من تباين المستويات بين الأقاليم والمدارس الفقهية والنظم السياسية في الجزيرة العربية، إلا أنها في الوقت نفسه تفصح عن تداخل وقواسم مشتركة عند القيام بتحليلها ودراستها مما يصعب فصلها، وإن كانت هنالك سمتان يمكن لمعهما من هذه المشاهد وهما: أولاً: أن هنالك علاقة دائمة الترابط بين تطور الإصلاح والتجديد الديني في الجزيرة العربية والدولة، وهذه السمة هي حالة يمكن للبعض أن يصفها بالتعميمية على العالم الإسلامي بأكمله وأن هذه المنطقة ليست مختصة به دون سواها من الدول الإسلامية بل إن هذه زادت تعقيداً إلا

أنها قد أثارت اهتمام المحللين السياسيين والمفكرين الإسلاميين على السواء في تأطير هذه العلاقة كحالة معاصرة بين الدولة والدين في دراسة الإحياء السياسي الإسلامي المعاصر، أو من رؤية التقدم الحضاري للإسلام في جانبه السياسي. أما الأمر الآخر فهو ارتباط رؤية الإصلاح بالتعليم الديني، ولذا يخلط كثير من الباحثين والدارسين للإصلاح و التجديد بينهما.

ولذا كان استنتاجي المبدئي والمبكر والذي سأقدم إلى شرحه أن الإصلاح تمَّ في هذه المنطقة من خلال سياسة الدولة أو المؤسسة الحاكمة نحو الإصلاح أكثر مما هي رؤى نظيرية علمية دافعة في عملية الإصلاح والتجديد من رجال العلماء المسلمين أنفسهم. لقد ابتعدت المؤسسة السياسية من الإصلاح ولذا نظر إلى التجديد والإصلاح غالباً في بلاد العراق والشام ومصر وشمال إفريقية، إما من مبدأ الشخصيات أو الجمعيات الدينية وقلما ذكرت المؤسسة السياسية إسهاماً أو تطلعاً في فكر الإصلاح، ويجب علينا فصل الحالتين حال دراستهما لأجل استيعابهما.

## (٢)

في كتابه الأخير «الصراع على الإسلام» شغل البرفيسور رضوان السيد بمحاولة مستجدة بين المفكرين العرب المعاصرين في تحديد دور الدولة والإصلاح الإسلامي وأيهما استحوذ على الآخر في هذه العلاقة في عالم المسلمين خلال العقود الثلاثة الأخيرة. وفي هذا المجال التنظيري حدد أربع صيغ: (١) الإلغاء

والإضعاف مثل ما حدث في تونس وليبيا وسوريا و العراق . ٢) الإبقاء والتقوية مع الاستتباع مثل ما حدث مع السعودية ومصر والمغرب . ٣) الإيجابية مع المؤسسة الدينية مثل الأردن وعمان ولبنان . ٤) الحيادية مع السلبية مثل موريتانيا والسودان ودول الخليج .

تكاد المملكة العربية السعودية تستحوذ على محور التجديد والإصلاح دون سواها من الأقطار، بل يمكن القول إن هذا الاستحواذ استمر طوال العقدين (منتصف الخمسينيات والستينيات وحتى منتصف السبعينيات)، وقد بدأت العمليات الإصلاحية المعاصرة بالفعل ويمكن تعيينها بدقة بردة الفعل السعودي اتجاه ثورة يوليو ١٩٥٢ حين أعلنت المملكة العربية السعودية أنها ستقوم بصنع ستار الكعبة المشرفة، والذي اعتيد أن يُؤتَى به من مصر لقرون، وتطورت الأزمة السياسية بعدها بين الملك فيصل بن عبدالعزيز (١٩٦٢-١٩٧٥) والرئيس جمال عبدالناصر (١٩٥٤-١٩٧٠) حيث مثّل كل منهما تياراً في السياسة العربية المعاصرة؛ الأول: المحافظ / الإسلامي / اليميني - الآخر: الاشتراكي / القومي / اليساري، حيث استقطبت السياسة السعودية في هذه المرحلة إعادة تكوينها بين المؤسسة الحاكمة والمؤسسة الدينية. واستطاعت باستراتيجيتها هذه أن تبرز الفقه الحنبلي من خلال الفقهاء النجديين ومن ثمّ تبني المذهب السلفي مذهباً أوحد للدولة وتطبيق الفقه الحنبلي وتعميمه على المحاكم، وهذا التعميم كان إعادة استحداث من قبل السلطات السعودية بالصاق المذهب مع الدولة العربية المعاصرة. برغم اضطراب التيارات السياسية حينها في المناطق العربية المجاورة لها في اتجاهات

شتى بدعوى التحديث والتوجه العلماني فإن المنحى الديني المحافظ كان هو الاتجاه السياسي السائد في السعودية، وهو ما أمكن السعودية من تقوية نفوذها في الأوساط الشعبية المتدينة والتجاوز بعد ذلك نحو المحيط الإسلامي العام وتشكل جاذبيته أئموذجاً ضد الأنظمة الحاكمة بعد استقلالها آنذاك.

لقد ظل إعمال المذهب الحنفي في مصر وبلاد الشام والعراق سارياً في المحاكم الدينية، لكن التوجه السعودي في إعمال المذهب الحنبلي لم يكن متوقعاً، بل ساعد إعادة إعمال المذاهب الإسلامية في مناطقها الإقليمية إلى البروز مجدداً و تعميمها في بعض المناطق، فعلى سبيل المثال المذهب المالكي في شمال إفريقية والسودان والذي أعطى مساحة أكبر لعلماء المذاهب في التوسع في الشأن العام ولتكون سمة في الدولة العربية / الإسلامية المعاصرة بحيث أصبحت سمة مميزة = الدولة+المذهب. وهذه الدافعية للحكومة السعودية للإصلاح الديني تطورت في حالة من التصادمية المستمرة مع متدينيها من مفهوم السياسة الشرعية ومشروعية الدولة، ولذا سرعان ما تصطدم هذه الإصلاحات في نهاية كل مرحلة وهي يمكن حصرها في ثلاث مراحل: الأولى بعد نهاية الإخوانية في نهاية عهد الملك عبدالعزيز، أما مرحلتها الثانية حين تمكنت مجموعة متشددة من احتلال الحرم المكي ١٩٧٩، وبذا يطلق عليها أحياناً تبعات نهائية للمرحلة الثانية في عهد الملك فيصل في علاقة الدولة بالمنظومات الدينية. أما المرحلة الثالثة وهي التي امتدت من ١٩٨١ - ٢٠٠١ والتي تشابكت مع ظاهرة الاضطراب السني - الشيعي ومع قيام الثورة الإيرانية، والجهاد الأفغاني، حينها ظهر الجيل السلفي

المستجد والمتلمذ على يد قيادات الحركات السياسية الإسلامية والذين سيطروا على التعليم الأكاديمي الجامعي، والذين قدموا بالخصوص من مصر وسورية والعراق والسودان، ومن ثم استقروا في مناطق الخليج، وهو ما رآه البعض أنّ هذه الهجرة هي إعادة تشغيل لهذه الحركات وبعث الإسلام السياسي الذي سيطر على الحدث السياسي في عالم المسلمين. لم تكن هذه العلاقة المزدوجة خلال الثمانينيات والتسعينيات بمنأى عن الاستخدام في الصدام السياسي حيث كانت السعودية تمثل في هذا الصدام السياسي مع إيران التواء للزعامة الإسلامية لمسلمي السنة وتم حشد المحيط الإسلامي السني لذلك، بل لم يكن من المتوقع أن ينتقل هذا النزاع نحو المحيط المهاجر في الغرب.

أما في اليمن فبعد استيلاء العسكريين على الدولة في اليمن في الشمال ١٩٦٢ ومن بعد الشيوعيين في جنوب اليمن ١٩٦٧ حدث التصدع في الوسط الشعبي اليمني مما دفع بالمدارس الدينية نحو العمل السياسي والتنظيم الحركي من دون استثناء وأصبح الوسط السياسي صدى ومرتعاً لكل الأيديولوجيات والتظاهرات في وسط الشارع العربي، فالدولة بسبب انقلابها على نظام الحكم كانت تعتبر المدارس التقليدية وبالأخص الزيدية ضد الثورة، أما جنوب اليمن فقد أغلقت الثورة الشيوعية الحريات السياسية والدينية على السواء لكن المدارس الدينية تراجعت ثانية من خلال الحلقات الصوفية التي حافظت على مكانتها الشعبية في وسطها العام. لكن ما أن تمت الوحدة اليمنية بين الشمال

والجنوب عام ١٩٩٢، سرعان ما أصبح الوسط الشعبي العام في اليمن بهذا الاندماج متأرجحاً بين ثلاثية:

١- التيارات الدينية

٢- شيوخ القبائل

٣- الأحزاب السياسية

وهذه الثلاثية بلورت السياسة اليمنية المعاصرة وما أمكن الانفكاك عنها، ولذا وجدت المدارس التقليدية والإحيائيون معاً مدفوعين نحو العمل السياسي معتبرين أن الإصلاح والتجديد مرادف للعمل السياسي وإن كان هذا العمل السياسي اضطرب بعد ذلك مع مطلع التسعينيات ونسبت إليه أعمال إرهابية.

بيد أن العمل الفكري الذي برز في صيغة تحديثية في اليمن هو من خلال مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية والتي استطاعت نشر مخطوطات محققة في السنوات الماضية للفكر الزيدي والمعتزلي، ويرجع فضل ذلك - منذ الخمسينيات للقرن الماضي - للبعثة المصرية حين تمكنت من العثور على نفائس بعض المخطوطات اليمنية المعتزلية وهذا الإحياء أعطى توجهاً جديداً لدارسي الفلسفة الإسلامية والعلوم الكلامية، وهو ما أمكن إعطاء اليمن وجهاً ثقافياً دينياً آخر بعد انهيار الإمامة.

لم تكن تبدي سياسة عمان الحكومية اهتماماً بالشأن الديني إلا بموروثه التقليدي، وظلت المذاهب في حالتها التعايشية العامة وحتى في خلال حرب الجنوب مع الجبهة الشيوعية (١٩٦٧-١٩٧٥م) قلما استغل الخطاب الديني فيها، ولذا ظلت سياسة الحكومة في تعاملها الديني بمفهوم الموروث الثقافي حتى ما بعد ١٩٧٠م ومستبعدة في الوقت نفسه من صلاحيات الممارسة، وهذه الاستراتيجية امتدت ما يقارب أكثر من نصف قرن، ولم يحدث فيها أي تغير ذي أهمية كبرى. بيد أن التغيير الذي حدث في سياستها التحديثية الدينية فيها إحداث الدولة لمنصب الإفتاء في عام ١٩٧٤م، وهو الأول في الخليج والجزيرة العربية، والذي تمكنت الدولة من لم المؤسسة الدينية تحت المظلة الحكومية، والتي ظلت متنفذة في السياسة العمانية ما يزيد عن الألف عام متحررةً من القيود وفي الوقت نفسه لها نفوذ في الشأن العام. لكن التغير الحكومي الأهم هو حدث اغتيال الرئيس السادات، وما تبعه من الاضطراب السياسي في حرب الخليج الأولى ١٩٧٩-١٩٨٩، واشتعال النزاع السني - الشيعي، عندها أعادت الحكومة النظر بتقوية مدرستها التقليدية الإباضية، ودعم المدرسة الشافعية الغالبة لأهل السنة العمانيين، وبذا منعت الارتباط بالمحيط الإسلامي الحركي بل منعت حتى الرؤى الإصلاحية أو الإحيائية الإسلامية المستجدة باعتبارها إما مرتبطة بالتنفذ السياسي وإما مؤدية للاضطراب الاجتماعي. ولذا حينما عملت مناهجها الدراسية التربوية صاغتها برؤية مستجدة تجمع بين المذهب والمدارس الفقهية الغالبة في عمان الإباضية والشافعية والحنفية. وكان المقصد من ذلك تجذير كل رؤية إصلاحية دينية إلى التقاليد العمانية أو تستبعد.

أما دول الخليج الأخرى فإن سياساتها نحو الإصلاح الديني تتمثل في جانبين مختلفين:

- الإصلاح التقليدي وهو ما تمثل في قطر بداية ثم في دولة الإمارات العربية المتحدة حيث حافظت كلاهما على المذاهب التقليدية باعتبارها أولوية، فقد حافظت قطر على المذهب الحنبلي والإمارات على المذهب المالكي (أبوظبي ودبي) والحنبلي (الشارقة ورأس الخيمة)، ولم تتمكن من الانفكاك عن هذه التقاليد حتى في استضافتهما للعلماء القادمين إليها من البلدان العربية أو الإسلامية للإقامة الدائمة بها، وإن كانت قطر برزت في الآونة الأخيرة في واجهتها الإعلامية صوتاً بارزاً في الشأن الإسلامي العام من خلال قناة الجزيرة و تمويل موقع إسلام أون لاين على الشبكة العالمية.

- أما المسار الإصلاحى التحديثى فتمثل فى الكويت والبحرين، فقد كانت تطلعات كلا البلدين نحو التحديث أسرع ولعل مرجع ذلك إلى النهوض التعليمى السابق لديهما عن بقية دول الخليج، ومن ثمّ كان تأثيره على الجانب السياسى والتعليمى فى مراجعة الرؤى المعاصرة برؤى تحديثية، وعليه وجدت الأحزاب والتيارات السياسية منذ الستينيات فى كلا البلدين، وهو ما أثرى النقاشات لديها فى الوسط الاجتماعى دون سائر الخليج، لكن كل ذلك أدى إلى فقد كلا الجانبين جذوره فى مدارسه

التقليدية خصوصاً المدرسة الشافعية، ومنذ الثمانينيات بدأت التيارات الدينية تدخل نحو العمل في المسار السياسي وتتشكل في أحزاب ولم يكن ذلك مقتصرًا على أهل السنة بل كذلك الشيعة. ولذا أصبح البرلمان في كلا البلدين مركزًا للتنافس على المواقع الدينية والتحديات مع الأحزاب العلمانية والليبرالية كما أن الأحزاب الدينية قسمت إلى محافظين وسلفيين وإخوانيين وفي خضم هذا الصراع تلاشت كل الجهود في تقديم رؤية إصلاحية دينية معاصرة. بيد أن الكويت أنجزت مشروع الموسوعة الإسلامية وهو الأضخم في كشف المصطلحات الفقهية على مذاهب أهل السنة الأربعة، والذي استغرق إنجازه قرابة ربع القرن منذ نهاية الستينيات.

لا شك أن التأثير النفطي على منطقة الخليج هو العامل المحرك الأبرز في هذا التحديث، إضافة إلى التأثير الاقتصادي، ومن المهم أن نشير إلى قضيتين مرتبطتين بالإصلاح الديني ودراسته تحتاج إلى استيعاب أشمل:

**الأولى:** أثر النفط بشكل مباشر في عامل الهجرة والعمالة في هذه البلدان لتكون من أكثر المناطق جذبًا للهجرة في العالم، وانعكس أثره في التركيبة السكانية. وكانت هذه الهجرات ذات تنوع في الأعراق والأديان والأيدولوجيات وتفاعلت المجتمعات المحلية مع هذه الهجرات القادمة من شتى أقطار العالم، وهو ما أوجد أقليات دينية تطالب بحقوقها الدينية والاجتماعية، ولإنشاء مؤسساتها الدينية،

وأكثر هذه الأديان توسعاً هي المسيحية والهندوسية والبوذية. وهناك عامل آخر في التركيبة السكانية وهو أن غالبية السكان الأصليين للمنطقة هم دون ١٧ سنة مدلاً على أن القاعدة السكانية هم من صغار السن وهذا مهم في التأثير الاجتماعي والديني.

**الثانية:** استطاعت هذه الدول استقطاب وتمويل أغلب الصحافة والإعلام العربي في العقدين الماضيين، وهو ما أوجد تفاعلاً في القضايا الدينية في المحيط الاجتماعي العام. والمقياس النفطي ليس محددًا في هذا الإطار بل مقياس لكل المشاريع والتمويلات الخليجية فقد تمكنت دول الخليج في نقل السيطرة الإعلامية إليها سواء الوطنية أو المهاجرة خلال العقود الثلاثة الأخيرة وبذا أصبح الإعلام المرئي والمقروء مقسمًا بين دول الخليج العربي لا ينافسها في الساحة العربية إلا الإعلام المصري وإن كان الإعلام الخليجي ظل متنوعًا وبارزًا في المرحلة المتأخرة.

(٣)

إن أبرز الإنجازات التي تعد من مظاهر الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي والذي برز في الجزيرة العربية يتمثل في أمرين:

المنظمات الدولية: التي تمثلت في العمل السياسي برابطة العالم الإسلامي التي ضمت تعددية واضحة المعالم في المحيط الإسلامي على الرغم من التمايز في سياسات وأنظمة الحكم لكل دولة منها. لقد أنجزت منظمة العالم الإسلامي

صورة من التضامن الإسلامي بهيئاتها المختصة السياسية والثقافية والمالية. لقد وضعت تصورًا للمحيط الإسلامي وإن كانت بفاعليتها السياسية بسيطة لكن بفضل حركتها الدائمة والدول الداعمة لها استطاعت أن تتجاوز منظمات دولية كبرى.

والأمر الآخر هو إنشاء مجمع الفقه الإسلامي الذي استطاع إنشاء قاعدة من التعارف بين المذاهب الفقهية الإسلامية والبحث في قضايا النوازل وهو ما قدم الرؤى المختلفة في الفتاوى النازلة، وقد أصبحت لهذه المجمع معايير معينة وعضويات ينتسب إليها. لقد منحت المجمع الفقهية توسعًا للبحوث الفقهية في فقه النوازل وهو ما أصبح ظاهرة معاصرة في الفقه الإسلامي المعاصر، ومن جهة أخرى للفقه المقارن، ولذا كانت الفتوى إحدى علامات التميز للعلماء المسلمين المعاصرين وقد روجت وسائل الإعلام لها، ولذا أكثر ما يمكن استظهاره من محاولات التجديد والإصلاح الديني المعاصر في الجزيرة العربية إنما كانت من خلال فتاوى كل عالم على حدة، والفتوى منحت الفقهاء سلطة في الشأن العام لم تعهد من قبل.

البنوك والمصارف الإسلامية: في واقع الأمر أن التنظير لهذه البنوك أو المصارف بدأ خارج الجزيرة العربية لكن عملية التطبيق جاءت من بلدان عملية أبرزت فقهاً مستجدًا في المعاملات الإسلامية ذا تصور علمي واعتراف دولي في المجالات المصرفية والتأمين والقروض بل تعدت نحو الشركات المالية وصناديق الاستثمار

العالمية، وهو ما لم يكن متوقعًا بعد الهيمنة الرأسمالية على النظام المالي العالمي. وبذا فتحت أفقًا مستجدًا للفقهاء الإسلاميين نحو التفاعل الدولي بيد أن فقه المعاملات المالية لم يعد حكرًا على علماء المسلمين وحدهم بل تعدى الأمر للاهتمام به من غير المسلمين في تعلمه والإمام به لمتطلب الاستشارات المالية والقانونية، وبذا أنشئت برامج تخصصية أكاديمية في الجامعات العالمية.

(٤)

ولنختتم هذه المقالة علينا أن نضع الإشكاليات التي يواجهها الإصلاح الديني، وسنحصرها في النقاط التالية:

- (١) إشكالية الانسجام بين الدين والدولة، فلم تحسم الدولة رغم قيادتها للإصلاح مشروعيتها وهذه تظهر بين الفينة والأخرى.
- (٢) إشكالية المواطنة والإصلاح الديني، وكما أوضحنا سابقًا الخلل في التركيبة السكانية سيكون أبرز الإشكاليات القادمة التي سيواجهها رجال الدولة، وعلماء الدين وشيوخ القبائل.
- (٣) إشكالية التعليم الديني، وقد بحثت بشكل جدي بعد أحداث ١١ من سبتمبر ٢٠٠١.



# في الفكر الإصلاحي المغربي . . القضايا، الأعلام، المنهج



أحميدة النيفر<sup>(١)</sup>

## مقدمة

يرتبط بحث موضوع الفكر الإصلاحي في العالم العربي بإدراك أهمية النخب في البلاد العربية عموماً ومدى تطور الأفكار والمؤسسات فيها. هذان الأمران (النخب وتطور الأفكار والمؤسسات) يعينان على تقدير طبيعة الوعي الذي ساد في الفترة الحديثة ونوع الإشكاليات التي طرحت آنذاك بما يساهم في تحديد مواقع الحركة والتوقف التي يعيشها الفكر في البلاد العربية في الفترة المعاصرة.

ما سنتعرض إليه من طروحات أبرز أعلام الإصلاح المغربي (محمد الطاهر بن عاشور ت ١٩٧٣ وعبد الحميد بن باديس ت ١٩٤٠ وعلال الفاسي ت ١٩٧٤ مع قدر من المقارنة بينها) يكشف لنا جوانب من المضامين الفكرية للإصلاح المغربي ويقدم لنا معطيات أساسية عن خصوصياته والمرجعية النظرية التي يعتمدها.

(١) أستاذ في كلية أصول الدين - جامعة الزيتونة - تونس.

للوصول إلى هذا الغرض نطرح الأسئلة التالية:

- هل كان الفكر الإصلاحى المغاربى مجرد ترديد وصدى للفكر الإصلاحي فى المشرق؟
- ما هى القضايا التى ركز عليها هذا الفكر؟ وما هى المضامين التى تميّز بها؟
- ما هو مفهومه للإصلاح الدينى؟ وما هى القيم التى اعتمدها فى المشروع الإصلاحي؟
- هل كان لديه فكر سياسى مختلف عما كان للفقهاء فى العصر الوسيط؟
- ما علاقة الفكر الإصلاحي بالسلفية وهل أمكنه أن ينتج خطاباً فكرياً مغايراً؟
- ما هى نظرة الفكر الإصلاحي إلى الغرب؟
- هل أعاد صياغة مفهوم حديث للإسلام من خلال العلاقة بالآخر؟

### (١) ثنائىة السلفية والغرب

إذا كان الفكر الإصلاحي فى بلاد المغرب الكبير فى الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية قد استقطبه مشروع

تحقيق النهضة التى اهتم بها الفكر الإصلاحى فى المشرق فإن لإنتاج المغاربة العلمى مميزات خاصة تحتاج إلى قدر من الاهتمام.

تعود هذه الخصائص إلى عوامل ثلاثة: عامل محلى إقليمى والثانى أوروبى غربى والثالث مشرقى عربى.

• فى المجال الأول يلاحظ أن أقطار المغرب الثلاثة عرفت فى الفترة الحديثة مجال بحثنا حالة من التفكك الاجتماعى مرده تباين المدينة عن البادية فى شكل صدامى بين بنيتين اقتصاديتين واجتماعيتين وثقافيتين. هذا التفكك كان يعوض بوحدة مؤقتة تنشئها ظروف جهادية للدفاع عن الكيان الوطنى أو لإنقاذ المسلمين فالتوحد لا يحصل إلا عند تهديد الدخيل.

• مع سنة ١٨٣٠ تأكد التوسع الأوروبى بعد أن أنهى طور صدماته الداخلية باستعمار الجزائر وتونس سنة ١٨٨١ ثم المغرب سنة ١٩١٢. لم يكن لهذا التوسع الاستعمارى أن يتحقق لولا التدهور الشديد اقتصادياً واجتماعياً ولولا حالة الجمود الثقافى وتفشى الأمية والتقاليد الفاسدة فى عموم الفئات الاجتماعية. انبثقت من هذا الوضع الاستعمارى حركة فكرية متدرجة وإقبال على التعلم واكبهما ظهور أحزاب سياسية وانتشار مهم للصحف ثم قيام بعض الجمعيات الثقافية التى ستتصافر جميعها لانطلاق حركة وطنية على المستوى المغربى [حركة الشباب التونسى ١٩٠٨، الحزب

الدستوري ١٩٢٠ ثورة الأمير عبد القادر ١٨٣٢ إلى ١٨٤٧ ثورة الريف المغربي ١٩١١].

- في المجال الثالث يتبين بجلاء الارتباط مع الحركة السلفية المشرقية، أولاً: نتيجة التواصل بين النخب المتعلمة والتأثر بالتحويلات الكبرى التي عرفتها المناطق التابعة للخلافة العثمانية والتفاعل مع ما كان ينشر في الصحف الكبرى مثل العروة الوثقى والمنار وما صاحب كل ذلك من حركة أدبية ومسرحية. في هذا المستوى يلاحظ أن درجة التفاعل مع التوجه السلفي لم تكن واحدة ففي حين كان المغرب الأقصى أكثر البلدان تأثراً بالسلفية المشرقية وهو ما جعل التوجه الإصلاحي يتميز بقدر خاص من التركيب بين خطاب الهوية والتحديث لا نجد مثيله في الجزائر رغم قربها من السلفية. هذا في حين ظلت النخب التونسية الإصلاحية نائية عن التفاعل المباشر مع الخطاب الإحيائي المشرقي.

إذا أردنا أن ننظر في المضامين التي يلتقي عليها الإصلاح في المغرب رأينا أنه ينطلق من الوعي بالتخلف. يتمثل تشخيص النخب الإصلاحية لهذا الواقع المتردي للمسلمين بأن سببه هو تفريطهم في دينهم وأنه ليس هناك من حل إلا تثبيت أسس الإيمان القوي من أجل التصدي إلى حملات الغزو والاستعمار والاستلاب الثقافي. بذلك يكون العنوان العريض للفكر الإصلاحي المغربي هو: الحل في العودة إلى الإسلام.

الحقيقة الأخرى التى لم يفتأ الفكر الإصلاحى ملتفتاً إليها هو خصوصية المنطقة المغاربية الحديثة فى ارتباطها بالصراع مع الاستعمار الأوروبى فى صيغته الفرنسية. لذلك فإنه أولى موضوع الاستلاب الفكرى والتغريب الثقافى عناية واضحة. من ثم اتجهت اهتمامات الفكر الإصلاحى إلى إحداث تفاعل بين أبعاد ثلاثة: التحديات السياسية الملحة والإصلاح الدينى وضرورة بلورة حركة فكرية تصّلب الهوية وتدعم النضال السياسى وتوجهه.

كانت نتيجة هذه الخصوصية المغاربية هو أن الجهد التنظيرى كان متفاوت الأهمية بين قطر وآخر لكن العمل السياسى ظل هو الأكثر فاعلية بالنسبة إلى عموم النخب الإصلاحية. بذلك تمكنت بلاد المغرب من توليد حركة سياسية منظمة أفرزها توجه فكرى ذو طابع سلفى إصلاحى فى حين اتجه الوضع فى الجزائر وتونس صوب القطب السياسى (الأمير خالد ومصالى الحاج / على باش حانبة والثعالبي: ت. ١٩٤٤) على حساب الاهتمام بالشأن الفكرى والتنظيرى.

كيف تمت المزاجية بين الشعار الكبير «العودة إلى الإسلام» وبين متطلبات التحدى الثقافى ومعوقات التفكك الاجتماعى؟

ينطلق ابن عاشور من المبدأ العام فىقول: «إن المسلمين مرّوا من الرقى والنهضة إلى التراجع والنكوص والسبب فى الحالتين هو الدين فعند التمسك به تقدّموا وعند التخلّى عنه تراجعوا والعود إلى الكمال والارتقاء فى إصلاح

أحوالهم يمرّ عبر الدين<sup>(١)</sup>. يشنّي بعد ذلك فيؤكد «على أن إصلاح عقل الإنسان هو أساس إصلاح جميع خصاله»<sup>(٢)</sup>.

نجد التوجه ذاته عند ابن باديس إذ نراه ينادي بالفكر والتخطيط والتنظيم والدقّة لكنّه عند تحديد المرجع الذي ينبغي اتخاذه يكتفي بدواء واحد هو القرآن قياساً على مجتمع الدعوة ومرحلة الخلافة الراشدة<sup>(٣)</sup>.

أما الفاسي فيدعو المسلمين من جهته إلى إعادة قراءة فكرهم وتجديده لتحقيق النهضة المرتقبة ومزاوجة ذلك بما حققه العصر من إنجازات. ذلك أن «الإصلاح لا يكون مجزئاً إن اقتصر على إحياء التراث دون الالتفات إلى الواقع الجديد ودون أن يحدد صيغة للاقتباس والمزاوجة»<sup>(٤)</sup>.

في هذه الواجهة المتعلقة بالإصلاح الديني أيضاً يقول ابن عاشور: «إن أزمة المسلمين تفرطهم في أخلاقهم الدينيّة لأنّ الأزمة روحيّة بالأساس»<sup>(٥)</sup>، إلا أنّه يعود فيذكر أن خطأ المسلمين هو أنّهم لا يبحثون عن الإسلام بما يتجاوز تعرّف عقيدته أو تفاريع أحكامه الخاصّة بذات المكلف أو المتعلّقة بمعاملاته... وينسون تأثير روح

(١) ابن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص ٥.

(٢) مرجع سابق ص ٤٥.

(٣) الشهاب جزء ٢ مجلد ٨ ص ٥٧.

(٤) الفاسي النقد الذاتي ص ١٢٩.

(٥) ابن عاشور، أصول ص ٧٣.

الإسلام فى تأسيس المدينة الصالحة<sup>(١)</sup> ما يتفق عليه إصلاحىو المغرب فى عموم ما أنتجوه يحيل إلى هذه المراوحة بين المرجعية السلفية وخطاب التحديث.

يتصدّر مبحث آليات الإصلاح موضوع المعرفة الدينية فهذا ابن عاشور يرى أن إصلاح العقيدة الدينية هو أساس كل أنواع الإصلاح المقترحة<sup>(٢)</sup>، ويعتبر أنّ طلب العلم هو أساس ذلك الإصلاح قاصداً العلم الدينى رغم وعيه بالفروق الكاملة بين العلوم الشرعية والعلوم الزمنية<sup>(٣)</sup>.

لا يختلف ابن باديس عن ابن عاشور فلا يرى إصلاحاً للمجتمع دون إصلاح الفرد وعقائده. لذلك كان ينبّه دائماً من الشرك وخاصة الشرك الخفى وهو ما يفسر محاربهته للخرافات والبدع<sup>(٤)</sup>، وكذلك حملة على الطرق الصوفية ذات الحضور الكبير فى كامل بلاد المغرب. مع ذلك فإنه لم يدع إلى الانغلاق بل إلى التوفيق بين إيجابيات الماضى ووسائل الحضارة الحديثة<sup>(٥)</sup>.

يؤكد الفاسى من جهته على ضرورة إحياء العقيدة وإعادة دور الاجتهاد مجادلاً الماديين واللائكيين مبيناً كيف احترم الإسلام العقل والحرية وحث على

(١) مرجع سابق ص ٥ و ٩.

(٢) ابن عاشور، أصول ص ٥١.

(٣) ابن عاشور، أصول ص ٩١.

(٤) تفسير ابن باديس ص ٩٦.

(٥) انظر ابن باديس عند تفسيره للآية ٧٩ من سورة الإسراء يوسع هذه المسألة بحثاً فيجعل أنّ تقدّم الأمم مرتبط

بإعطاء قيمة للوقت تفسيره ص ١٧٣.

العلم لأن «الفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة»<sup>(١)</sup>، وينظر لهذا بقوله: «إن جوهر الفكر الإسلامي هو الثورة على المجتمع الفاسد وتحرير العقل من سيطرة أي طغيان»<sup>(٢)</sup>. ثم هو يرفض الأخذ من الغرب إلا ما كان على سبيل الانتقاء أي الاقتباس الوظيفي: «نحن نعتقد أن الإسلام (ومعه الوطنية) يستطيع أن يمزج كل ما في الفلسفات والنظريات الغربية من حياة وحركة ويتعداها جميعاً لما هو خالد وأبدي». هدف الفاسي من هذا خلق ثقة بالنفس تمكّن من تجاوز وقائع التاريخ.

مع هذا فإنه لا يتردد في التأكيد على قيمة الحرية التي لا يمكن للمسلمين أن يستعيدوا مكانتهم دونها. هو في هذا يتفق مع المصلح التونسي ابن عاشور الذي يصل بتبني هذه القيمة إلى درجة الوقوع في خطاب تمجيد سجلي يقارن فيه ابن عاشور بين مفهوم الحرية الذي ولّده الثورة الفرنسيّة وبين ما عرفه المسلمون معتبراً أنّ الإقطاع الغربيّ هو الرقّ في الإسلام ومن ثمّ ينكر على الأوروبيين تبجّحهم بتحرير العبيد بينما سبقهم الإسلام إلى ذلك قبل تسعة قرون<sup>(٣)</sup>.

بعد الإصلاح الديني يركّز الفكر الإصلاحي بصفة متميزة على التربية والتعليم المجال الأهم لإنشاء إنسان جديد سليم من العيوب الأخلاقية وباعتباره أشد الوسائل نجاعة.

(١) الفاسي ص ١٢٠.

(٢) الفاسي ص ١٢٤.

(٣) ابن عاشور، أصول ص ١٧٠.

هذا ابن عاشور يفرد للموضوع كتاب «أليس الصبح بقريب» ليكشف فيه نقائص التعليم بالزيتونة ويواجه من أجل ذلك مقاومة الشيوخ التقليديين وهو ما دفعه إلى الاستقالة من خطة رئاسة جامعة الزيتونة عدة مرات<sup>(١)</sup>.

أما ابن باديس فهو «يعتبر أن المدرسة هي المخبر الذي ينشئ أجيالاً ومنه يتخرج القادة»<sup>(٢)</sup> فهي الفضاء الذي يمكن أن يتخلص فيه المسلم من شعوذة الطرقية ويتحرر من الجهل الذي تنشره. غالب ما حرره ابن باديس في الشهاب والمنتقد والبصائر والسنة والصراط والشريعة يؤكد على استلهاهم أصول التربية من الإطار العام للتربية الإسلامية باعتبارها «تؤدب النفس وتزكي الروح وتثقف العقل وتقوي الجسم».

اهتم الفاسى في كتابه النقد الذاتى بالتربية والتعليم باعتبارهما أساس الإصلاح لكن الذي يبرز عنده هو أساس التعليم: «العلم المصحوب بالعقيدة والخلق المتين خير ضمان لكل ما يسعى إليه الإنسان»<sup>(٣)</sup>. لكنه في الوقت ذاته يهتم بما يسميه «خلق المواطنة»<sup>(٤)</sup> وضرورة الاهتمام بالذكور والإناث والأثرياء والفقراء.

(١) استقال ابن عاشور مرة أولى سنة ١٩١٢ من لجنة الإصلاح وثانية من إدارة الجامعة سنة ١٩٣٢ وثالثة سنة ١٩٥٢.

(٢) الشهاب ج ١١ مجلد ١٠ عدد أكتوبر ١٩٣٤ وانظر أيضاً مقاله الإسلام الذاتى والإسلام الوراثى.

(٣) الفاسى النقد الذاتى ص ٣٤٤.

(٤) مرجع سابق ص ٣٤٦.

تنكشف من هذه العناية بالتربية والتعليم التي كانت محورًا أساسيًا من محاور الحركة الإصلاحية ثنائية المرجعية التي يحيل عليها الإصلاح المغربي.

جماع هذه التعبيرات صاغت توجهًا فكريًا للإصلاح المغربي يمكن أن نطلق عليه اسم الوعي بالتخلف. هذا الاعتراف الصريح بما سماه الكواكبي «الفتور العام» يقطع بين حال المسلمين المتردي وبين سر الأقدار التي تخفى عن البشر. ما تناوله الإصلاح الشرقي عن الطبائع والسنن يلتقي مع الحرص المغربي في معرفة العلل الدافعة إلى الداء وهو ما يعني من الناحية الفكرية إقرارًا بنهاية العصر الوسيط. بذلك فإن الإصلاح قطع مع ثقافة العصور الماضية وطرق إنتاج المعرفة فيها. هذا ما جعل رواد الفكر الإصلاحي يلحون على أن الضعف له أسبابه معيدين الاعتبار للمفكر الذي بشر بالعصر الحديث في البلاد العربية رغم انتمائه الواقعي للعصر الوسيط: أعني بذلك ابن خلدون.

ما حققه الوعي بالتخلف إذن هو رفض فكرة جمود البنى الاجتماعية والفكرية والتأكيد على موضوعية القوى التي تحرك التاريخ. إنها بداية نهاية «فجيعة الإنسان الوسيط في التاريخ» وتراجع فكرة أن السير إلى الأمام لا يكون إلا نحو الأسوأ.

## (٢) الأخر والنظرة إلى الذات

يمكن أن نعدّ عنوان كتاب شكيب أرسلان (١٨٦٩-١٩٤٦) «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟» مفتاحاً يضع أمامنا بجلاء طبيعة الفكر الإصلاحى عامة والنخب المغربىة خاصة فى مواجهتها للتحدى الحضارى الغربى. فإذا كان ظاهر الخطاب الإصلاحى يبين مدى الارتباط بعناصر الهوية التاريخية ومدى التمسك بالأهداف العامة للشريعة فإنه دون شك يكشف حقيقة لا تكاد تخفى وهى أن الفكر الإصلاحى مسكون بالغرب. اتضح ذلك منذ أن كتب رواد الإصلاح فى تونس بأن «التيار الأوروبى تدفق سيله فى الأرض فلا يعارضه شىء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فىخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حاذوه وجروا مجراه فى التنظيمات الدنيوية فىمكن نجاتهم من الغرق»<sup>(١)</sup>.

حين نربط بين هذا وبين النص النمذجى للفكر الإصلاحى للشيخ سالم بوحاجب التونسى الذى يقول فيه: «إنى بعد أن تأملت تأملاً طويلاً فى أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلاً بعد جيل بما تصفحته من التواريخ الإسلامىة والإفرنجىة... التجأت إلى الجزم بما لا أظن عاقلاً من رجال الإسلام يناقضه من أننا إذا اعتبرنا تسابق الأمم فى ميادين التمدن وتحزب عزائمهم على فعل ما هو أعود نفعاً لا يتهياً لنا أن نتميز ما يليق بنا إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا... فإن الأمر إن كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة... فلا وجه لإنكاره وإهماله»<sup>(٢)</sup>.

(١) أقوم المسالك فى معرفة أحوال الممالك، ص ٦٥ ط. ١٨٦٨، ص ١٨٦، ط. بيت الحكمة تونس ١٩٩٠.

(٢) أقوم المسالك ١٨٦٧.

هذا الاعتراف بالآخر قاسم مشترك لرجال الفكر الإصلاحى فى المغرب رغم الصراع الحضارى ومخاطر الاستلاب الثقافى .

يقول ابن باديس فى مقال شهير بعنوان: «أيها المسلم الجزائرى»: هاك وصايا نافعة «حافظ على عقلك فهو النور الإلهى الذى مُنِحَتْه لتهدى به إلى طريق السعادة..... واحذر كل مترىبط [طُرُقِيّ مشعوذ] يريد أن يقف بينك وبين ربك. احذر من التوحش فإن التوحش فى عصر المدنية محكوم عليه بالتناقض ثم الفناء والاضمحلال كما فنيت جميع الأمم المتباعدة عن التمدن والرقي... وكن عصرياً فى فكرك وفى عملك»<sup>(١)</sup>.

أما علّال الفاسى فهو يذهب فى فصل بعنوان المعاصرة والعصرية إلى « أن الذى غمر غالبية الناس هو انقسام المجتمع إلى فريقين : واحد يرى أن كل ما فعله القدماء أو فكروا فيه هو الصحيح الذى يجب أن يُشايَع ولذلك فهو يفقد الثقة فى كل ما لم تأت به الأوائل أو لم يجده فى تقاليد الوسط الذى نشأ فيه . وآخرون طغت عليهم رغبتهم فى الجِدَّة والابتكار فأصبحوا يؤمنون بأن كل ما نُقل من الماضى يجب أن ينقرض..... إن أساس الغلط هو الخلط بين العصرية (البحث عن الجديد) والمعاصرة (إدراك المجدى فى الجديد والقديم)..... يجب أن نمضى قدماً مستنيرين بعقولنا التى لم تقيدها أسباب القلق المعاصرة لندرس كل

(١) ابن باديس الأعمال الكاملة ج٣ ص ١٧٧.

ما فى الغرب مقتبسىن ما هو صالح لانبعائنا... وفى كل الأحوال يجب ألا نبذل عقولنا وحقها فى التفكير ثمنًا لأية سعادة مصطنعة أو روحية منتحلة»<sup>(١)</sup>.

هذا ما يتيح لنا القول إن الفكر الإصلاحى يعترف بالآخر أولاً، ثم يعترف به أداة ضرورية للوعى بالذات ثانيًا؛ لأن ما كنا نقرؤه عن الحرية الفكرية وما أكد عليه ابن عاشور فى الموضوع ذاته يثبت أن «الآخر» هو عنصر أساسى فى الوعى بالتأخر. لذلك يجوز القول إن تحديد طبيعة الفكر الإصلاحى يتم من زاويتين: زاوية الآخر وزاوية الذات. هذا من جهة مرجعيته.

أما بالنظر إلى العامل الفكرى الحاسم المحدد لطبيعة الفكر الإصلاحى فإنه يكمن فى الأثر المعرفى للعنصر الخارجى فى الوعى بالتأخر أو ما يمكن تسميته «الوعى الكونى».

ما نقصده هو أنّ الفكر الإصلاحى وإن استثمر جهود الحركة السلفية (الوهايية، السنوسية، المهديّة) فإنه يختلف عنها نوعيًا. استثمرها فى المجال المعرفى بتوظيف حرص السلفيين على تجاوز العوائق التراثية قصد الرجوع إلى النصّ التأسيسى من جديد. لكنه لم يقف عند هذا الحد<sup>(٢)</sup>.

(١) الفاسى النقد الذاتى ص ٨١.

(٢) المشروع السلفى تمثل فى اهتمامه بقضايا الانحطاط داخليًا بالاعتماد على «إحياء علوم الدين» أو تصحيح العقيدة والقضاء على البدع. هذه المعالجة الداخلية للانحطاط والتي سيُعرف بها ابن تيمية (ت ٧٢٨/١٣٢٧) وابن القيم (ت ٧٥١/١٣٥٠) وابن عبد الوهاب (ت ١١١٥/١٧٠٣) والشوكانى (ت ١٢٤٥/١٨٣٢) ومحمد على السنوسى (ت ١٢٧٦/١٨٦٠) والمهدي (ت ١٣٠٢/١٨٨٥) والألوسى (ت ١٣٤٢/١٩٢٤).

لم يهمل العناصر «الدخيلة» التي يمكن أن تسهم معرفياً أو ثقافياً في تجديد التفكير والهوية بل إنه بقدر تأكيده على أن أسباب الضعف لها عوامل داخلية بقدر إلحاحه على أن هناك قيماً دافعة للنهوض تستفاد من داخل التراث ومن خارجه. إنه الإقرار بتفوق «الأخر» أي أوروبا الحديثة. هذا الإقرار يفضي إلى القول بأن تحقيق الارتفاع من درجة المدنية الدنيا إلى الدرجة العليا لا يتحقق إلا بالارتفاع العام للمجتمع بشكل يبلغه مستوى الحضارة الكونية.

بهذا بلغ الفكر الإصلاحي درجة وعي مختلف يقطع مع الطرح السلفي ووعيه المتماهي مع ذاته ويدخل على العصر بوعي كونيّ منفتح على «الأخر» بما يحقق الإصلاح الاجتماعي والسياسي.

عند هذا الحد يمكن اقتراح جملة من التحديدات للفكر الإصلاحي:

إذا كانت عبارة الإصلاح من ناحية البناء اللغوي تعود إلى الدلالة المتداولة في الاستعمال القديم التي تعني التصحيح ووضع حدّ للخطأ<sup>(١)</sup>، فإن الاستعمال الحديث للإصلاح خصّ به مجالاً الاجتماع والتعبّد. يضاف إلى ذلك ربط هذا التصحيح التاريخي بالعوامل الفعلية التي سببت تأخر المسلمين والذي

= لم تختلف في جوهرها عن منهج الغزالي (ت ١١١١/٥٠٥) في إحياء علوم الدين أي الإصلاح بالرجوع إلى الذات فقط كلّ عناصر هذه المدرسة كانوا متّفقين على تمسّ واحد قبّل من الجميع بدرجات متفاوتة، إنه مبدأ «اتركوا الكتب لكتاب الله فإنها حاجبة عن فهم معناه» (مكي شببكية، السودان في قرن، لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٦١).

(١) انظر قوله تعالى «إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت» هود ١١/٨٨.

يستلزم نقاء العقيدة أولى خطوات هذا التوجه. إلى جانب ذلك فإن الإصلاح من الناحية الآلية يقتصر على الاستناد إلى مرجعية تراثية قصد توفير وسائل مواجهة المعضلات الحديثة دون كبير توضيح للمنهج الذي ينبغي اعتماده لتوفير هذه المزاجة.

مثل هذا التعثر يحيل على مفارقة من جهة المنهج الفكرى لدى الإصلاحيين المغاربة. إنهم لم يُعيدوا النظر في منهج تفكيرهم وهو ما جعلهم غير ممتلكن لوضوح فكرى كاف يقطع مع التوجه التقليدى السائد فى العالم العربى الإسلامى. هذا فى الوقت الذى كانوا يعلنون عن رفضهم للمناهج الفكرية التى ولدت العلوم القديمة وعن تمردهم على التراث الوسيط للإسلام على اعتبار أنه شجع التقليد وأساء للنص الدينى وفهمه السليم.

يقول الفاسى: «لا بد من بعث العقيدة الدينية الموروثة من السلف الصالح وتدارك الفجوة التى أحدثتها عصور الانحطاط..... مع ذلك لا بد من إيقاظ الوعى ونشر التجديد الفكرى وتطويره على مختلف المستويات فى إطار مبادئ الدين... لأن الدين شامل من حيث المبادئ والمناهج والأهداف لمجموع القضايا والحاجيات المعاصرة».

## (٣) السياسة والشريعة: المد والجزر

يقول رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) مبيناً الفروق الكبيرة بين نخبة تونس الزيتونية وبين علماء مصر الأزهرين: «هذان الوزيران (العزیز بوعتور ويوسف جعیط) من أشهر المتخرجين من ذلك الجامع. كان (بوعتور) نابغاً في العلوم العربية والدينية ويعدّ من طبقة أهل الترجيح في الفقه وكذلك وزير القلم (وزير الداخلية) الجديد وهو الشيخ يوسف جعیط قد درس فيه ثم اشتغل بالسياسة وتقلّب في المناصب حتى صار اليوم وزير القلم والاستشارة. فهذان الوزيران دخلا باب السياسة وهما شيخان زيتونيان حتى ارتقيا إلى منصة الوزارة فهل يخطر في بال أحد من مدرسي الأزهر أن يستعدّ لمثل ذلك حتى يكون أهلاً للوزارة أو لما دونها من أعمال الحكومة؟ كلاّ إن أحداً منهم ينكر في مثل هذا الاستعداد ولو فعله أحد لكان خيراً لهم وأشدّ تثبيتاً في العلم والدين».

المؤكد أن التقاليد العلمية والأوضاع الاجتماعية بالمغرب العربي الحديث مكّنت عدداً من رجال الإصلاح من خوض الشأن السياسي. تقلّب البعض في المناصب السياسية واختلطوا بكبار رجال الدولة وكان للبعض الآخر اطلاع كاف على مجريات الأمور السياسية وهو ما مكّن رجال الإصلاح من نضج فكريّ ومن استعدادٍ واعٍ لدعم كل توجّه إصلاحي عقلانيّ. ندرك هذا بوضوح في الجهود الوطنية للنخبة الإصلاحية المغربية من أمثال أبي شعيب الدكالي (ت. ١٩٣٧) المعروف بعبده المغربي وتلميذه محمد بن العربي العلوي (ت. ١٩٦٥) أستاذ

علال الفاسى. فى الجزائر كانت جمعىة علماء الجزائر ومنشوراتها الإصلاحىة لا تتردد فى معالجه الأوضاع السىاسىة والاجتماعىة وهو ما كان ىثر حفىظة الطرقتىن ورجال الاستعمار الفرنسى. كان هذا شأن الشىوخ عبد الحلىم بن سماءة وحمدان الونىسى والطىب العقبى (ت. ١٩٦٢) ومحمد البشىر الإبراهىمى (ت. ١٩٦٥) ومبارك المىلى (ت. ١٩٤٥). أما فى تونس فإضافة إلى ابن عاشور وسالم بوحاجب فإنه ىنبغى أن نذكر بالشىوخ بىرم الخامس (١٨٤٠-١٨٨٩) ومحمد النخلى والخضر بن حسىن ومحمد شاکر.

ىنبغى فى خصوص هذا المبحث السىاسى التذكىر بأمر أساسى نستوحىه من قضىة التنىظىمات التى كان لها أثر كبرى فى السىاق المغربى. ىقول صاحب أقوم المسالك: «ولا سبب لما ذكرناه إلاّ تقدم الإفرنج فى المعارف الناتجة عن التنىظىمات المؤسسة على العدل والحرىة»<sup>(١)</sup>.

إذا كان هناك نوع من الاتفاق بىن الإصلاحىىن على أن سر تفوق الغرب هو طبعىة نظام الحكم فىه واعتماده على مؤسسات دستورىة فإن هذا لا ىجعلنا نظفر فى خصوص الشأن السىاسى على أى جهد تنىظىرى ىذكر. ما نجده هو بالأساس مقالات وبىانات واهتمام، بالجوانب العملىة كأهمىة التنىظىم الحركى والحزبى من أجل استقطاب الجماهىر، مع صىاغة هذا المطلب بالاهتمام بالجوانب الإجرائىة الشكلىة.

(١) أقوم المسالك ط. ٢. ١٩٩٠.

أكثر من ذلك، فابن عاشور لم يهتم بالفكر السياسي رغم موقعه من النخبة التونسية ورغم امتلاكه لملكة نقدية متميزة في تحليلاته لأصول الشريعة ومقاصدها. كانت رؤيته للسياسة منحصرة في التصور التراثي الفقهي إذ يرى أن أصول سياسة الأمة ضبطتها الشريعة والقوانين «التي بها رعاية الأمة في مراتب الكمال والذود عنها أسباب الاختلال»<sup>(١)</sup>. هدف السياسة عنده هو دفع الناس إلى الاستقامة حسب ما تقتضيه مقاصد الشريعة وهو يعتبر أن حكومة الإسلام ديمقراطية على حسب القواعد الدينية الإسلامية المنتزعة من أصول القرآن ومن بيان السنة النبوية وما استنبطه فقهاء الإسلام من مختلف العصور<sup>(٢)</sup>.

من جهة أوضاع القطر الجزائري فإن أوضاعه لم تكن لتساعد الفكر الإصلاحية على بلورة فكر سياسي متميز. لقد عرفت الحركة الإصلاحية هناك مرحلتين: مرحلة مهادنة مع الاستعمار تركز العمل فيها على المطالبة بالعدل والمساواة، ومرحلة ثانية تميزت بالنزعة النضالية من أجل انفصال الجزائر عن الهيمنة الفرنسية. نقرأ نص التعريف بجمعية العلماء المسلمين فنجد أن «هذه جمعية دينية تهذيبية بحتة وهي بعيدة كل البعد عن السياسة والسياسيين، ميدانها الإصلاح الديني والتهذيب الاجتماعي ورفع الأمية عن القوم»<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن عاشور، أصول ص ١٢٣.

(٢) مرجع سابق ص ٢١٣.

(٣) الأعمال الكاملة ص ٣٠٢.

لا يعنى هذا أن الفكر الإصلاحى فى الجزائر كان منعزلاً عما ىجرى فى المنطقة وفى العالم الإسلامى. لقد كان متفاعلاً مع الأحداث الإقليمىة (مثل اضطرابات تونس سنة ١٩٣٦ وما تعانىة الصحافة فى ظل نظام الحماية) لذلك أدرك أهمية المغرب الإستراتيجىة وتخوف فرنسا منه كما تحدث عن القضية الفلسطينىة والوحدة العربىة. الأغرب من هذا أن ابن بادىس كان له موقف من الخلافة وإلغائها (سنة ١٩٢٤) شبىه بموقف على عبد الرازق.

ىقول فى مقال بعنوان «الخلافة أم جماعة المسلمىن»: «أصبحت الخلافة رمزاً ظاهرىاً تقديسىاً لىس من أوضاع الإسلام فى شىء. فىوم ألغى الأترك الخلافة لم ىلغوا الخلافة بالمعنى الإسلامى، وإنما ألغوا نظاماً حكومىاً خاصاً بهم وأزالوا رمزاً خىالىاً فتن به المسلمون لغير جدوى وحاربتهم الدول الغربىة المتعصبه والمتخوفه من شىخ الإسلام... للمسلمىن مثلما لغيرهم من الأمم ناحىتان : ناحىة سىاسىة دولىة وناحىة أدبىة اجتماعىة. فأما الناحىة السىاسىة الدولىة فهذه من شأن أمهم المستقلة ولا حدىث لنا عىلها الیوم. وأما الناحىة الأدبىة الاجتماعىة فهى التى ىجب أن تهتم بها كل الأمم الإسلامىة المستقلة و غیر المستقلة لأنها ناحىة تتعلق بالمسلم من جهة عقىدته وأخلاقه وسلوكه فى الحىاة فى أى بقعة من الأرض كان... لىس لنا بعد محمد ﷺ شىخ مقدس الذات... ولكن جماعة المسلمىن هم أهل العلم والخبرة الذىن ىنظرون فى مصالح المسلمىن من الناحىة الدىنىة والأدبىة»<sup>(١)</sup>.

(١) مرجع سابق. ص ٤١١.

إذا انتقلنا إلى المغرب الأقصى نجد أن علّال الفاسي مارس السياسة مباشرة وعبر عن رأيه في كتاب النقد الذاتي. إنّه يعتبر أن للمغرب رسالة خاصة تتمثل في ضرورة الاستقلال المدخل الضروري لإحياء الماضي. يقترح تبني نظرة شمولية للمسائل السياسية والوطنية منتقداً تفكير القرية المقتصر على المحيط الصغير. لذلك فهو يؤمن ببناء «أرستقراطية فكرية» لأن المفكرين هم رسل الفكر للناس<sup>(١)</sup> متبنيًا لقولة فولتير: إذا أردت إنهاء شعب فعلمه كيف يفكر. هذه النخبة هي التي يوكل إليها تخطيط مشروع سياسي، من جهة أخرى نجده معارضاً للرأسمالية لغياب أي بعد أخلاقي فيها كذلك هو مناهض للشيوعية لأنها نظام كهنوتي حرم النظر في غير المذهب.

إن نظرنا إلى عموم المصلحين تبين لنا سياسياً عدم توفر موقف متجانس وفقدان طرح فكري متميز. فمن معرض عن معالجة الموضوع (ابن عاشور) إلى معبر عن مواقف ذاتية ونخبوية هي أقرب للمثالية في الغالب. إلا أن الجدير بالذكر هو أن المخاطر الأوروبية الزاحفة على المغرب طيلة القرن التاسع عشر تمكنت في ميدان العلاقة بين السياسي والشرعي من تحقيق أمرين:

- قلّصت من نفوذ الخطاب الطرقي بصفة تدريجية بعد أن كانت الطرق الصوفيّة هي المؤطر للحياة الدينيّة الشعبيّة في الأرياف والبوادي وهي المنظم للعلاقة بين الحواضر والأرياف.

(١) النقد الذاتي ص ٤٧.

- حوّلت كثيراً من مواقف النخب الحضرية المتعلمة في خصوص الإعراض عن السياسة. لقد تراجعت المقولة القديمة التي برزت عند ضعف الدولة العباسية والتي بلورها عدد من العلماء من أشهرهم «ابن عَقليل» (ت. ٥١٣/١١١٩) و«ابن الجوزي» تلك المقولة التي تدين السياسة باعتبارها طغت على الشريعة.

تمكن الفكر الإصلاحى بفضل معاشته للأحداث من التعبير عن مطالب سياسية منهياً العزلة التي كانت تعيشها القيادة الفكرية والدينية بعيداً عن القيادة السياسية. حدث هذا لكن دون أن يتجاوز المشروع السياسي طابع الموعظة والتوصيات الأخلاقية مع بوادرنجها عند الفاسي وابن عاشور في اعتماد عبارات لم تكن معروفة من قبل مثل: المجتمع الإسلامى والتعليم الإسلامى والاقتصاد الإسلامى. وقع ذلك في سياق سجالي يؤكد أن القرآن أعطى كل مبادئ النظام الديمقراطى الحديث. هذا المعنى يوحى بأن للفكر الإصلاحى رأياً في الإسلام والمسيحية وأنه لا ينبغى المقارنة بينهما بل ينبغى مقارنة الإسلام بالمؤسسات المدنية الغربية<sup>(١)</sup>.

إذا تجاوزنا هذا فإننا لا نجد أي جهد تنظيرى يغيّر الصورة التاريخية للحكم مع ما يلزم لذلك من فكر سياسى واجتماعى ملائم أو يسوّغ مرجعية الشرعى وضرورة توجيهه للحياة العامة.

(١) انظر فضل الرحمن، Legacy and contemporary challenge dans Islamic studies Vol. XIV n 4 1980.

## خاتمة

قام الفكر الإصلاحى فى المغرب بعملية ترويض وتطويع للذهن والمجتمع اللذين لم يكن لديهما إلا السلفية أو الطرقية مرجعيةً فكرية وسلوكية كان لا بد من الاختيار بينهما لمواجهة التحدي الأوروبى.

إذا كان الفكر الإصلاحى قد اعتمد على مفهوم الإصلاح القديم إلا أنه أكسبه بعداً قيمياً جديداً، برز ذلك فى العناية بقيمة الآخر الذى أضحت له قيمة معيارية، لكنه مع ذلك ظل متردداً بين الإحياء والاعتراف بالآخر. اتجه إلى مقولة لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها أى اتخاذ اللحظة الرسالية والراشدة مقياساً للمجتمع المثالى، هذا مع التماسه لبعض القياسات المنفتحة على الغرب كالتركيز على قيمة العلم والوعى بالزمن وقيمه وبدورة التاريخ وتخلف المسلمين عنها. كان انتقائياً بشكل توظيفى سواء فى علاقته بالتراث أو من انفتاحه على إبداعات الغرب، هذا مع المحافظة على الشخصية واجتناب الذوبان.

اتسم خطاب الفكر الإصلاحى أيضاً بنزعة تبريرية دفاعية لها ما يفسرها إلى حد بعيد فقد انتشرت فى القرن ١٩ فكرة أن الشرق مريض وأن سبب مرضه هو الدين. لذلك عمل الفكر الإصلاحى على نقض هذه الفكرة معيداً الاعتبار

إلى الدين معتمداً فى ذلك الطابع السجالى الذى حال بینه وبين الارتقاء الخطاب المعقلن الذى أعاقه عن بلوغ المستوى التنظيرى. من هذه الناحية يمكن اعتبار الإصلاح بالمغرب جزءاً من الفكر الإصلاحى فى المشرق وإن ميزت الأول اللحظة التاريخية وظروف المنطقة ما جعله قادراً على تحريك الجماهير وبث روح المطالبة بالتغيير.

لكن أهم ما ميز الفكر الإصلاحى المغربى هو أنه كلما ازداد حرصاً على العودة إلى الأصول وجد نفسه متموقعاً فى العصر وقيمه ومؤسساته. تلك هى أهم مفارقاته. إن التموقع فى العصر على أهميته وإثرائه يظل مثيراً للعلاقة المشوبة بالعداء مع الاستعمار وما يفرزه من خطاب سجالى وتمجيدى. نتيجة لذلك كله يظهر القصور والمحدودية اللذان نلمسهما بوضوح فى الإصلاح المغربى الذى عمل على القطع مع الثقافة التقليدية ولكن ذلك القطع جاء غير كامل كما عمل على الانفتاح على العصر الحديث دون أن يعنى ذلك استيعاباً للمنهج الحديث ومقتضيات التجديد.



## مدارس التجديد والإصلاح: الرواد والأفكار في مصر في القرنين التاسع عشر والعشرين



زكريا سليمان بيومي<sup>(١)</sup>

التجديد والإصلاح مصطلح واسع يصعب تحديده ومن ثم يصعب تحديده الأفكار التي طرحت من خلاله وكذلك رواده؛ فالاختلاف في النظر إلى كل هذا وتحديده وتحليله يختلف من كاتب لآخر وفق منظوره الفكري، فلا يتفق أصحاب التفسير المادي للتاريخ مع أصحاب التفسير الليبرالي أو أصحاب التفسير الديني وغيرها، وذلك يرجع لاختلاف الموازين التي يتحدد على ضوءها تعريف الإصلاح وتقويم رواده، ولهذا فإن طرح هذه القضايا سيختلف من كاتب لآخر وفق التوجه الفكري للتناول.

وحداثة هذا الطرح المرتبط زمنياً وموضوعياً بالاحتكاك الحضاري دعا البعض لأن ينظر إليه نظرة شك وارتياب بل ورفض أحياناً، حيث رأوا أن إطلاق مصطلح الجديد أو التجديد يعني أن القديم هو التراث وأن الجديد هو المنقول عن الحضارة الأوروبية. وتختلف كذلك قضية التقويم أو التقبل للأفكار وللرواد فلا

(١) أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر، بكلية التربية، جامعة المنصورة.

ينظر البعض إلى أبعادها الموضوعية والمنطقية بقدر ما ينظر إلى انتماء أصحابها، فكثير من أتباع الفكر الديني في بلادنا يبدون اعتراضاً كاملاً على التفسير الليبرالي وعلى أتباع الفكر العلماني لمجرد انتمائهم للغرب الأوروبي في النشأة فيحملونهم ما للغرب من رصيد تاريخي سيئ لبلادنا دون مناقشة موضوعية لأفكارهم وبالتالي رفض الاستفادة منها.

وينظرون - أي أتباع الفكر الديني - كذلك إلى أصحاب التفسير المادي أو اليساري أو الماركسي نظرة كلية من خلال موقف بعض منظري اليسار للدين، ولا يقبلون محاولات التكيف أو التعديل التي يقوم بها بعض اليساريين. وفي مصر صادف التيار اليساري الذي ظهر في أعقاب الحرب العالمية الأولى رفضاً كاملاً في الغالب سواء لموقفه من الدين أو لأن المؤسسين الأوائل له كانوا من اليهود مثل هنري كوربيل، وهليل شفاتز، وكذلك لوجود الاستعمار البريطاني بطبيعته الرأسمالية الليبرالية المعادية للييسار الشيوعي، ولهذا التقى الليبراليون مع أصحاب الفكر الديني وبدعم استعماري لمعاداة هذا التيار على الرغم من تبنيه أفكاراً مهمة للطبقة الكادحة في مصر تتمحور حول الدعوة للعدل الاجتماعي والتحرر الوطني.

ولم يكتب لأفكار هذا التيار أو رواهه - بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف معهم - أن يكونوا من بين أفكار ورواد الإصلاح والتجديد في مصر رغم ما بذلوه من أوجه النضال إلا في نظر أتباعه وفي كتاباتهم.

وهناك جانب آخر يمكن ملاحظته عند النظر إلى رواد الإصلاح والتجديد وأفكارهم وهو أن أغلب هؤلاء الرواد قد سبق تحديدهم من قبل، وبالتالي فما على الذين يريدون إعادة النظر حولهم إلا أن يعيدوا طرح أفكارهم من خلال إعادة ترتيبها أو تقويمها، ومن هنا فإن الاجتهاد في هذا الجانب قد أصبح - أو أريد له أن يكون - محدودًا.

وتحديد محور التجديد والإصلاح في مصر بالقرنين الأخيرين يرتبط ارتباطًا وثيقًا بوصول الحملة الفرنسية إلى مصر أواخر القرن الثامن عشر وجعلها من قبل البعض - وحتى هذه الدعوة أو هذا المؤتمر - محورًا رئيسيًا لفرض العديد من الأفكار أو كسر ما يسمونه العزلة الحضارية بين الشرق الإسلامي والغرب الأوروبي، وبالتالي جعل هذه الحملة بداية مرحلة تاريخية جديدة يبدأ بها التاريخ المصري الحديث. بل إن البعض يجعلون من عصر محمد علي بداية هذه المرحلة باعتباره قد أحدث تغييرًا في العديد من الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية ميزته عن المرحلة السابقة عليه في العصر العثماني، ذلك أيضًا يرتبط بالانفتاح على الغرب الذي بدأت به الحملة الفرنسية وبالتالي حدد هذا الانفتاح مساره ورواده.

ولا يحاول هذا البعض في توجيههم أن يروا أبعاد هذه الحملة العدوانية لا من البعد الديني وحده وإنما على الصعيد الوطني والإنساني حتى بمعايير الفرنسيين أنفسهم، فقبل تسع سنوات فقط من هذه الحملة على مصر قامت

الثورة في فرنسا، وهلل لها أصحابها ومروجوها بأنها انتصار للحرية، ولم يقلل من تهليلهم اعتداء نابليون على حرية أهل الشرق كما لو كان أهل الشرق وفي مقدمتهم أهل مصر ليسوا أهلاً للحرية التي ينادون بها، فهل يصعب اعتبار المناهضين للحملة والمدافعين عن الحرية من رواد الإصلاح والتجديد؟

كما لا يحاول هؤلاء أن يبرزوا دور اليهود المعادي للشرق بعد أن نجحوا من خلال تنظيماتهم السرية في تطويع بعض قوى الغرب في التوجه نحو تحقيق أهداف يهودية في حقيقتها لكنها تغلف بعناوين وأهداف غير حقيقية، وإلا فبماذا يفسر المؤرخون توجه نابليون فور وصوله إلى مصر وقبل أن يتحقق له الاستقرار فيها إلى عكا ثم إلى القدس ويقتل ويذبح الآلاف من أهل فلسطين ثم يعود إلى مصر؟ ولم لا نعتبر الذين قاوموا ذلك من رواد الإصلاح والتجديد.

وتكمن الإجابة على هذه التساؤلات في تحديد أو إثبات تبعية من أريد لهم أن يكونوا وحدهم رواد الإصلاح والتجديد في مصر وفي غيرها من بلاد الشرق الإسلامي، فأغلبهم ممن تخفوا خلف ستار الجمعيات السرية بدءاً بالشيخ العطار ومحمد علي طبعاً ومروراً بالطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وغيرهم، دون أن يتطرق البعض لرصد دور الثائرين من الفلاحين على محمد علي واستبداده وتعسفه، أو الثائرين على أبنائه من رواد الحرية أو الإصلاح، وبالتالي اعتبار المطالبة بالعدل الاجتماعي من أهم أفكار الإصلاح.

وعلى ضوء ذلك يمكن استنباط بعض المحاور الرئيسية التي دارت حولها أفكار من أريد لهم ولنا أن يكونوا من أبرز رواد الإصلاح والتجديد في مصر في القرنين الأخيرين.

**المحور الأول:** وينحصر في أفكار الإصلاح الديني أو التشبث بالتراث باعتباره في نظر رواده أساساً للإصلاح والخروج من المشكلات التي أمت بالأمة وهو ما بدا من خلال الدعوة الوهابية وغيرها، وفي مصر تتمثل في جانب من أفكار بعض الرواد مثل جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده والشيخ عبد العزيز جاويش والسيد رشيد رضا ومصطفى صادق الرافعي والإمام حسن البنا والشيخ سيد قطب وغيرهم.

**المحور الثاني:** وتمثله أفكار الدعوة إلى الإصلاح والتجديد من خلال الثورة على الماضي والاستفادة من الغرب عمومًا سياسيًا وعلميًا، حيث رأى هذا الفريق من الرواد أن ذلك هو السبيل الأفضل للحاق بالحضارة المعاصرة ومحاولة التساوي الحضاري مع الغرب وبالتالي تحقيق الاستقلال والتحرر، ومن رواد هذا المحور مدرسة الشيخ محمد عبده كلطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين والشيخ علي عبدالرازق.

**المحور الثالث:** وتحدده أفكار التمرد على الموروث الثقافي وأساليب التعليم التقليدية والدعوة إلى إصلاح التعليم باعتباره أساساً للإصلاح والتجديد، ومن

رواد هذا المحور الشيخ حسن العطار والشيخ رفاة الطهطاوي وعبد الله النديم ومحمد عبده وطه حسين وحسن البنا.

## المحور الأول

قد يبدو لرواد الإصلاح من منظور ديني خالص، وربط التخلف والتقدم في مصر بمدى الالتزام بأحكام الدين وأن الطريق إلى حل جميع المشكلات يتمثل في العودة إلى هذا الالتزام، قد يبدو أنهم يرفضون التسليم بالهوة الحضارية بين الشرق والغرب والتي بدت منذ مراحل الاحتكاك الأولى في العصر الحديث عند وصول الحملة الفرنسية في أواخر القرن ١٨، وبالتالي يرفضون التسليم بما أحدثته هذه الحملة من آثار ومدى إسهامها في التغيير التاريخي، لكن الأمر في حقيقته يرتبط بهذا الحدث.

فالمصريون اعتادوا على أن يحكمهم حاكم من جنس دينهم، ورصيدهم البطولي الذي يرددونه دومًا ينحصر في موقفهم من الحملات الصليبية أو الهجوم المغولي، وأنهم لفترة زمنية طويلة لم يتعرضوا لعدوان، ولا يقبلون مهما كان ضعفهم أن يحكمهم أجنبي غير مسلم. وبالتالي فإن الحملة الفرنسية قد أسهمت في طرح أفكار الخروج بما أدركوا أنه ضعف وتخلف إلى إصلاح يضمن لهم ألا يتعرضوا لعدوان وأن يلاحقوا العصر، ونظر كل بمنظوره إلى ذلك فأوا أن العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح من تمسك بالدين هو السبيل إلى العودة إلى ما كانت عليه الدولة الإسلامية من قوة وسيادة. وعلى الرغم من أن البعض قد أخذ

على هذا الفريق عدم إدراكه للمتغيرات الحضارية فإن أتباع هذا الفريق قد رأوا أن استمرار قوة الدولة الإسلامية في عصور مختلفة بالبعد التاريخي واستقراءهم للرصيد الديني بالبعد التنظيري قد دعاهم للتشبث بأفكارهم الإصلاحية.

ولا شك أن قيام الدعوة السلفية الوهابية في جزيرة العرب ونجاحها وتوسعها، وقدرتها على الصمود والاستمرار رغم عوامل التحدي من قبل الدولة العثمانية ومن حملات محمد علي المتكررة والقوى الغربية ممثلة في الإنجليز، كل ذلك قد ساعد هذا الفريق من المفكرين على ثبات الاعتقاد بأن السبيل الأفضل - وربما الوحيد - للإصلاح يتمثل في مدى القدرة على إحياء تعاليم الدين والعودة للتمسك بها مختلدين مفهوم الإصلاح والتجديد في هذا الجانب وحده.

فالديوان الذي أنشأه نابليون إبان الحملة والذي جمع فيه أبرز المشايخ مثل الشيخ الشرقاوي والشيخ السادات والمؤرخ عبد الرحمن الجبرتي لم يستطع خلاله نابليون أن يقنعهم بالفارق الحضاري الذي بدا في قوة الحملة العسكرية، وكذلك فيما عرضه عليهم علماؤها وبالتالي إقناعهم بأن يحملوا لواء التجديد، فحين أراد تقريبهم إليه وتمييزهم بعلامة توضع على أكتافهم وهي الطيلسانة ألقى بها كل منهم على الأرض لدرجة أثارت نابليون وردوا عليه بأن علماءه مهما بلغوا من علم فهم أقل من درويش صوفي مسلم من أصحاب الخوارق والكرامات، ولعل في ذلك دلالة على تشبث هذا الفريق من رواد هذه الفترة بالرصيد الثقافي الموروث وأن ذلك هو الكفيل بحل قضايا المجتمع كافة.

وعلى الصعيد السياسي خلال هذه الحقبة كان السيد عمر مكرم من المنتمين لرواد الإصلاح من هذا الفريق فمع كونه قد استطاع أن يحدث تحولاً في منهج أتباع الصوفية وأن يقود ببعضهم أسلوباً لمقاومة الاستبداد والظلم الاجتماعي وهم المتفوقون حول الزهد في الدنيا وترك مباحها قبل وصول حملة نابليون وأثناءها وبعدها، وهو لهذا يعد من رواد الإصلاح والتجديد، إلا أنه حين تزعم حركة شعبية لدعم تولي محمد علي الولاية في مصر لم يخطر بباله اختيار نفسه أو شخص مصري لمنصب الولاية وإنما رأى أن الولاء لدولة الخلافة العثمانية هو السبيل الوحيد لإنقاذ البلاد رغم وضوح عجز هذه الدولة عن الدفاع عن مصر، وانخراطها في الاضطراب والفساد بعد خروج الحملة، فالبعد الديني وحده هو المحور الذي دار فيه دور عمر مكرم السياسي دون التفكير في إعادة النظر حوله أو قبول أي فكر إصلاحي بعيداً عنه.

وحتى المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي الذي أبدى إعجابه بالكثير من علوم الفرنسيين وتقدمهم ونظامهم وميلهم للعدل وغير ذلك إلا أنه دافع عن العثمانيين وعن أحد شيوخهم ووصفه بأنه صاحب العلم الصحيح، وأبدى رفضه لعلوم الفرنسيين أو الاستفادة من حضارتهم وانضم إلى الفريق الراض للاستفادة من الجانب الثقافي الحضاري الغربي الذي أتت به الحملة رغم مجاراته لها سياسياً، ورأى أن الإصلاح يكمن في إحياء العلوم الدينية والارتباط بالدولة العثمانية.

وحول هذا المحور دار تقويم دور الرواد اللاحقين ونهجهم الإصلاحية بدءاً من الشيخ حسن العطار الذي أثار أتباع التيار الديني بإعجابه - مجرد إعجاب - بما رآه من تقدم الفرنسيين في العلوم حين علق على ذلك - مشاركاً الجبرتي - بأن بعض هذه العلوم لا تعيها عقول أمثالنا، كما أنه اقترب منهم وشارك محمد علي في التوجه لتحديث مصر من خلال الاستفادة من علوم أوروبا وحضارتها، وأن هذا التوجه الجديد للعطار هو الذي دعا محمد علي لتعيينه شيخاً للأزهر، فقد اعتبره رواد المحور الديني عقلية استسلامية بهرتها علوم الغرب دون أن يتشبث بالعلوم الدينية دون سواها، في حين اعتبره المحور الآخر أحد أهم الرواد في هذه الفترة.

وإدار تقويم دور رفاة الطهطاوي بعد عودته من فرنسا وتوليه تعليم اللغات والترجمة وبعض الكتابات التي أبدى فيها تأثيره بالغرب الأوروبي، وطرح رواد هذا المحور تساؤلات عدة حول هذا الدور وهل تأثر بالمنبع الأصلي الذي تمثله العلوم الدينية أم طغت عليه العلوم الحديثة في أوروبا، واستشهد كل فريق في إجاباته حول ذلك بكتابات عن حرية المرأة وحقوقها والانشغال بالترجمة عن أفكار الحرية وإعادة النظر في بعض المسلمات الموروثة وغير ذلك.

وعلى صعيد الأفكار السياسية التي أبداها بعض الرواد من المصلحين أو المجددين مثل الأفغاني ورواد مدرسته وقف أتباع هذا المحور ليقوموا أعمالاً وأدوار هؤلاء الرواد من منظور ديني ثابت يتشبث بالخلافة والدولة الإسلامية

الواحدة مهما كانت ضعيفة أو فاسدة فانتقدوا دور الأفغاني في دعوته لوحدة الحكومات الإسلامية مجارة للواقع الذي أصبح عليه المسلمون وليس وحدة شعوب كما يتجه أصحاب هذا المحور الديني.

كما انتقدوا دور الشيخ محمد عبده بالتبعية لارتباطه بالأفغاني، وحين اتجه الشيخ إلى الدعوة إلى تكوين جيل جديد بالتربية والتعليم وترك كل ما هو سياسي انتقدوه كذلك لكونه قد خرج عن إجماع الفكر الشمولي في الإسلام الذي لا يفرق بين دين وسياسة أو دين ودولة.

ووقف رواد هذا المحور مؤيدين للشيخ حسن البنا ولحركته الإخوان المسلمين لكونه قد دعا للدولة الإسلامية وعودة الخلافة ومعاداة الغرب الاستعماري والسعي لمحاربتة والجهاد الدائم ضده وطرح برنامج متكامل للإصلاح الاقتصادي والاجتماعي والفكري والسياسي قائم على مبادئ الإسلام ومستمد من شريعته ورفض لما يتعارض معها أو يتجاهلها. وبالقطع أيدوا رموز هذه الحركة وروادها من أمثال عبدالحكيم عابدين وصالح ع شماوي وسيد سابق وسيد قطب وغيرهم. وهؤلاء يعتبرهم أتباع هذا المحور هم الرواد الحقيقيون للتجديد والإصلاح في مصر.

ونال بعض الرواد الذين اقتربوا من هذا المحور قدرًا محدودًا من التأييد لدفاعهم عن ارتباط مصر بدولة الخلافة ولكن مع الاحتفاظ بالاستقلال دون

أن يرتبط ذلك بتصور إسلامي، ومن أبرز هؤلاء مصطفى كامل ومحمد فريد وعبد العزيز جاويش.

ولا شك أن رواد هذا المحور من دعاة الإصلاح والتجديد على أسس دينية قد حققوا قدرًا واسعًا من التأييد الشعبي الذي استند على سيادة الفكر الديني وتأخر التعليم الحديث، ولكنهم في الوقت نفسه تعرضوا لهجوم واسع وشامل من رواد المحاور الأخرى من أصحاب التفسير الليبرالي أو التفسير المادي سواء لموقف كليهما من الدين أو لارتباطهم بتطور العلوم الحديثة، وهذا الهجوم ظل مستمرًا حتى تاريخنا المعاصر حيث مازال أتباع الإصلاح من منظور ديني يتهمون بالجمود والتخلف والرجعية سواء منهم من ظل جامدًا على أفكاره أو من حاول الأخذ ببعض جوانب التطور لكنه ظل على اعتبار الدين وحده معيارًا للحكم بالتقدم أو التضرر. ولا يعتبر هؤلاء في نظر خصومهم من رواد الإصلاح وبالطبع التجديد.

ومن أهم رواد هذا المحور الداعي إلى الإصلاح من منطلق الالتزام بمبادئ الإسلام على الصعيد الثقافي مصطفى صادق الرافعي الذي ألف كتابًا بعنوان «المعركة بين القديم والجديد» وكان عبارة عن جمع لمقالات كتبها قبل الحرب العالمية الأولى ثم أضاف إليها جملة من المقالات نشرها في أعقاب نشر كتاب في الشعر الجاهلي للدكتور طه حسين وقيام طه حسين بنشر آرائه بين طلاب الجامعة المصرية.

وقد حدد الرافعي ما يقصده من القديم والجديد بأن القديم هو الحفاظ على الدين واللغة والتقاليد في حين أن الجديد يمثل العائدون من أوروبا الذين فتنوا بها وأخذهم بريقها فاستخفوا بالتراث ودعوا إلى تركه. وركز على الذين ابتعثوا إلى فرنسا وإنجلترا ثم عادوا إلى مصر لينكروا التراث العربي بجملته لغته وعلومه وأدابه بل والدين الذي يحمل هذه المعاني. ورأى الرافعي أن مثل هؤلاء لن يستطيعوا إحداث أي تغيير مما ينشدونه بل سيفنون والجماعة باقية وينقصون والأمة نامية ويذهبون إلى رحمة الله ومن رحمة الله أنهم لا يعودون ثانية.

وعن الذين يتخذون اللغة العربية منطلقاً للهجوم على الإسلام التقى الرافعي مع من يرى أن المجددين جاء منهم من يريد هدم الأمة في لغتها وأدائها خدمة لمبدأ الاستعمار الأوروبي... وترى بعضهم دعاة إلى اللغة والأدب على شرط أن لا يكون ثمة قرآن ولا حديث، وأن تكون الصبغة لا دينية وحتجهم في ذلك حب التجدد، وكون القرآن والحديث وكلمات السلف كلها من القديم الذي لا يتلاءم مع الروح العصرية في شيء، وآخرون في ذلك حجتهم النزعة القومية التي هي في زعمهم تناقض النزعة الدينية وأن النزعة القومية تجديد يلائم روح العصر.

وحاول الرافعي أن يحذر الناس من هؤلاء الذين يُسمَّون المجددون وبرر هجومه اللاذع عليهم بأنه محاولة لوصف الرجل الضال لمنع المهتدي أن يضل.

ولعل من أبرز ما طرح من أفكار وآراء لرواد هذا المحور آراء وأفكار الشيخ حسن البنا التي رأى فيها الحل الأمثل لأي تجديد أو إصلاح في مصر، ففي

رسالته «إلى أي شيء ندعو الناس» ذكر أن حجر الأساس في أداء هذه الرسالة هو إصلاح النفوس في الأمة الإسلامية وتجديد أفكارها وأخلاقها، فإن النفوس الحالية لا تصلح لعمل جدي. كما ذكر في الرسالة نفسها أن كل نظام لا يعتمد على الأسس الإسلامية ولا يبنى على قواعد القرآن الكريم لا يصلح أبدًا لبناء النهضة الإسلامية.

وطرح مؤسس جماعة الإخوان رؤية إصلاحية شاملة في جميع الميادين الاجتماعية من حيث التعليم والمرأة وطبقات المجتمع، والسياسية في موقفه من الأحداث والقوى والأحزاب السياسية، والاقتصادية والفكرية وغير ذلك بحيث شكّلت هذه الآراء منهجًا لأتباع الجماعة يرون - وما يزالون - فيه الإصلاح الحقيقي للأوضاع في مصر، ويرون في زعيمهم أبرز دعاة الإصلاح والتجديد في تاريخ مصر الحديث.

وتعتبر الآراء السياسية التي رأى فيها الشيخ حسن البنا أنها هي السبيل إلى الإصلاح هي أبرز آرائه التي دفعته للصدام وجماعته مع دعاة الليبرالية من المثقفين والقائمين على الحكم من خلال تجربة الأحزاب السياسية والمدعومين من سلطات الاحتلال. فقد رأى الشيخ البنا أن الأحزاب السياسية هي سيئة الوطن الكبرى وهي أساس الفساد الاجتماعي، فهي ليست أحزابًا بالمعنى الحقيقي ولكنها ليست سوى انشقاكات أحدثتها خلافات شخصية بين نفر من أبناء هذه الأمة. ونادى الشيخ بحل هذه الأحزاب واعتبر أن التأخر في ذلك أمر

خطير، وذكر: «لقد حاول المصلحون أن يصلوا إلى وحدة - ولو مؤقتة - لمواجهة هذه الظروف العصيبة التي تحتازها البلاد، فبئسوا وأخفقوا، ولم يعد الأمر يحتمل أنصاف الحلول، ولا مناص بعد الآن من أن تحل هذه الأحزاب جميعاً، وتجمع قوى الأمة في حزب واحد يعمل لاستكمال استقلالها وحريتها، ويضع أصول الإصلاح الداخلي العامة ثم ترسم الحوادث بعد ذلك للناس طرائق في التنظيم في ظل الوحدة التي يفرضها الإسلام»<sup>(١)</sup>.

ويمكن اعتبار بعض المؤسسات التي نشأت داعمة لهذا المحور ومروجة لأفكاره من بين توجهات التجديد والإصلاح على منهج هذا المحور مثل جماعة الشبان المسلمين التي نشأت سنة ١٩٢٧م والتي أشارت في العدد الأول من مجلتها إلى الربط بين دعاة التجديد وبين دعاة الإلحاد وأن العودة إلى القرآن الكريم هي أساس أي نهضة أو إصلاح.

ومن بين الرواد المغمورين في هذا المحور الشيخ مصطفى صبري آخر من تولى مشيخة المسلمين قبل إلغاء الخلافة في إستانبول، فعلى الرغم من أنه عثماني النشأة والتأثر فإن هجرته إلى مصر في أعقاب إلغاء الخلافة قد جعلته يسهم في الحركة السياسية والثقافية التي عاشتها مصر في أعقاب الحرب العالمية الأولى والخاصة بالصراع بين دعاة التجديد والمحافظين. فقد اعتبر الشيخ مصطفى صبري أن الغزو الثقافي الأوروبي هو أخطر شيء يتعرض له الشرق نتيجة لما

(١) رسالة مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي

وقر في نفوس بعض المسلمين من إجلال للثقافة الغربية وإسراف في الاعتماد عليها والنقل عنها. وركز الشيخ مهمته على رفض دعوات التأويل والمناداة بتطوير الإسلام تحت ستار ملاءمة الظروف ومسايرة الركب الحضاري لأنه رأى في ذلك سبيلاً إلى فقد المسلمين لثقتهم في القرآن والسنة.

## المحور الثاني

ورواد هذا المحور من المصلحين والمجددين وقفوا على الضفة الأخرى من رواد المحور الأول حيث دعو إلى ضرورة الأخذ من حضارة الغرب أو التفاعل معها، ووقفوا من هذا التوجه بدرجات متفاوتة فمنهم من رأى الحضارة في عمومها رصيلاً إنسانياً أسهمت كل الشعوب فيه، وأن المسلمين كان لهم إسهامهم الواضح فيما وصلت إليه الحضارة الغربية، وأن قدر استفادة المسلمين منها في الحاضر هو استرداد لجانب من إسهامهم فيها.

ودعا البعض الآخر من رواد هذا المحور إلى أن وجود الاستعمار البريطاني في مصر يفرض ضرورة الاستفادة منه والتفاعل مع الجوانب الإيجابية فيه والتعلم من رصيده الحضاري وأن ذلك هو السبيل الأفضل للتساوي معه ثم المطالبة بعد ذلك بجلائه عن مصر. ومن رواد هذا الفريق أحمد لطفي السيد وقاسم أمين وأحمد فتحي زغلول وسعد زغلول وأعضاء الأحزاب السياسية التي نشأت في أعقاب ثورة سنة ١٩١٩م.

وهناك من رواد هذا الفريق من دعا إلى الارتباط الكامل بالغرب الأوروبي معتبراً ذلك هو قدر مصر ومصيرها وأن التأخر في ذلك سيؤدي إلى تأخرها عن الركب الحضاري، ومن أبرز رواد هذا الاتجاه الدكتور طه حسين وسلامة موسى.

ومن أبرز رواد هذا المحور أيضاً الشيخ محمد عبده الذي حاول أن يستعين بالإنجليز في منهجه الإصلاحية في مصر، ويذكر الأستاذ أحمد أمين في ذلك أن محمد عبده كان يرى أن جلاء الإنجليز لا يأتي إلا من طريق الاستنارة للشعب وفهمه لحقوقه وواجباته، وغضبه من الاعتداء على حقوقه وهمته في أداء واجباته. وصدرت للشيخ محمد عبده فتوى عن ضرورة الاستعانة بالأجانب ذكر فيها: «قد قامت الأدلة في الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين، وأن الذين يعمدون إلى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية أيتامهم وما فيه خير لهم لم يفعلوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي ﷺ وأصحابه، وأن من كفرهم أو فسقهم فهو بين الأمرين إما كافر أو فاسق، فعلى دعاة الخير أن يجدوا في دعوتهم وأن يمشوا على طريقهم ولا يحزنهم شتم الشائمين، ولا يغيظهم لوم اللائمين، فالله كفيل لهم بالنصر إذا اعتصموا بالحق والصبر»<sup>(١)</sup>.

وأفتى الشيخ محمد عبده بإمكانية انخراط المسلم في عادات الأوروبيين الاجتماعية كأكل لحومهم ولبس ملابسهم فيما عرف بالفتوى الترنسفالية،

(١) أحمد أمين، ص ٢٧٧.

كما كانت له بعض آراء سياسية أو ما أطلق عليه الإصلاح السياسي تتعارض مع توجهات التيار الوطني الذي كان يتزعمه مصطفى كامل ويدعمه الخديوي عباس حلمي الثاني.

ولعل الشيخ محمد عبده قد اعتبره الكثير من دعاة الحداثة وأصحاب التعليم والثقافة الأوروبية من أبرز رموز الإصلاح والتجديد في حين رآه بعض أتباع التيار الديني استسلامياً تابعاً للفكر الغربي الاستعماري وليس مصلحاً أو مجددًا.

وتبع الشيخ محمد عبده في هذا الميدان تلاميذه أو الذين تأثروا باتجاهه في الإصلاح، ففي الميدان الاجتماعي كان قاسم أمين واحداً من رواد الدعوة إلى تحرير المرأة كجزء من مجازاة النسق الغربي، وفي الميدان السياسي كان سعد زغلول، والجانب الثقافي كان ما عرف بأستاذ الجيل أحمد لطفي السيد. وهذه المدرسة في عمومها يعد روادها من أبرز رواد الإصلاح والتجديد في مصر في العصر الحديث من وجهة نظر الليبراليين أو ما يطلق عليهم البعض رواد التنوير.

ومع هذا الفريق من الرواد المصريين وجد بعض دعاة التجديد من غير المصريين ولكن على الساحة المصرية، وهم من الصحفيين والكتاب الشوام في أغلبهم الذين فتح لهم الباب لدخول مصر منذ عهد الخديوي إسماعيل، وشاركوا في الحياة السياسية فيها تحت غطاء الامتيازات الأجنبية أو الحماية الماسونية، وكان من هؤلاء يعقوب صنوع ونقولا تقلا وغيرهم.

واعتبر بعض رواد هذا المحور أن العائق الأساسي للتفاعل الحضاري هو فهم المصريين للدين وتأثيره عليهم وأنه لا سبيل إلى أي تقدم إلا بالابتعاد عن إقحام الدين في الحياة العامة فكتب في هذا الشأن عبد القادر حمزة مصوراً إجماع الأمة ومفكرها على أن إهمال الدين هو علة التأخر فيقول: «لا يتسع المقام لإفاضة الشرح فيما يدل على مبلغ تسلط الدين على عقولنا وانخداع أفهامنا انخداعاً لا مثيل له لكل ما يأتي من جانب الدين. بل يدل على استسلامنا استسلاماً أعمى إلى ماضينا الذي يجب أن نبتعد عنه كل الابتعاد إن كنا نريد أن لا نبقي كما نحن وكما كنا جهلاء وضعفاء»<sup>(١)</sup>.

ويواصل الكاتب إظهار خطر الدين على التقدم والتحضر الذي لم يكن إلا بالارتباط بأوروبا فيقول: «إن الكنيسة قد استولت على الكتاب المقدس وحرمت على غيرها فهمه وتفسيره فيتلقون أوامرها بالرضا والطوع عملاً بأوامر الدين. والناس لا يعرفون إلا كلمات تسمى الدين يتفانون في الجهاد غيرة عليها حتى أخذ شعاع العلوم ينفذ إلى الأذهان، وابتدأ دور النهضة، فقام القسس وقعدوا آخذين بتلايبب الأمة بأسرها، ينادونها: الدين الدين! اطلبي الكمال والرقي والنهضة من جانب الدين، وظلوا يصدعون أذانها بهذا النداء حتى تنبته العقول ونظرت إلى الدين كما صوروه لها، فنبذه البعض وضعفت سلطته على البعض الآخر».

(١) د. محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج ١، ص ٢٧٨.

أما قاسم أمين الذي أصبح من أهم رواد الإصلاح والتجديد في الميدان الاجتماعي والذي اقترن اسمه بـ (محرر المرأة)، فذلك يرجع إلى كتابه (تحرير المرأة) و(المرأة الجديدة). وقد ركز المؤلف في كتابه الأول (تحرير المرأة) على قضية الحجاب وأنها ليست من الدين في شيء وأن الدعوة إلى السفور ليس فيها خروج على الدين أو مخالفة لقواعده.

وفي هذا المجال، وحول هذه القضية المثيرة للجدل الممتد، رأى قاسم أمين أن الشريعة الإسلامية إنما هي كليات وحدود عامة، ولو كانت تعرضت إلى تقرير جزئيات الأحكام لما حق لها أن تكون شرعاً عاماً يمكن أن يجد في كل زمان وكل أمة ما يوافق مصالحها. أما الأحكام المبنية على ما يجري من العادات والمعاملات فهي قابلة للتغيير على حسب الأحوال والأزمان، وكل ما تطلبه الشريعة فيها هو أن لا يخل هذا التغيير بأصل من أصولها العامة.

ورأى أن الحجاب - وهو من أهم القضايا - قد خلت شريعة الإسلام من نص يوجبه وإنما هو عادة جاءت من مخالطة الأمم فاستحسنها المسلمون وألبسوها لباس الدين كسائر العادات الضارة التي تمكنت في الناس باسم الدين والدين منها براء.

وبعد أن استفاض قاسم أمين في دعم أفكاره حول الحرية السياسية عمومًا وحرية المرأة على وجه الخصوص دعا بوضوح إلى أن السبيل إلى الإصلاح هو الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، فقال في هذا الصدد منتقدًا وقوف المصريين

عند حد إعجابهم بالماضي مرجعًا ذلك إلى الشعور بالضعف والعجز: «هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه وليس له دواء إلا أننا نربي أولادنا على أن يتعرفوا على شئون المدينة الغربية ويقفوا على أصولها وفروعها وأثارها. إذا أتى ذلك الحين - ونرجو ألا يكون بعيدًا - انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسسًا على العلوم العصرية الحديثة، وأن أحوال الإنسان مهما اختلفت، وسواء كانت مادية أم أدبية، خاضعة لسلطة العلم. لهذا نرى أن الأمم المتقدمة على اختلافها في الجنس واللغة والوطن والدين متشابهة تشابهًا عظيمًا في شكل حكومتها وإدارتها ومحاكمها ونظام عائلتها وطرق تربيتها ولغاتها وكتابتها ومبانيها وطرقها، بل في كثير من العادات البسيطة كالملبس والتحية والأكل. هذا هو الذي جعلنا نضرب الأمثال بالأوروبيين ونشيد بتقليدهم وحملنا إلى أن نستلفت الأنظار إلى المرأة الأوروبية».

ومن تلاميذ محمد عبده من رواد هذا المحور الشيخ طنطاوي جوهرى حيث دعا إلى الأخذ بالعلوم الأوروبية الحديثة قبل العلوم الشرعية فالعلوم الحديثة في نظره غذاء وعلوم الشريعة دواء والإنسان يعيش دومًا بالغذاء فهو دائم الطلب أما الدواء فيكون عند انحراف الصحة.

وربط الشيخ الجوهري بين العلوم الحديثة وبين فرضية القرآن الكريم في طلبها حيث رأى أن خشية الله حقًا إنما تكون على قدر العلم فكيف ينخشى

الإنسان من لا يعرفه، فالخشية شرطها المعرفة. وألف الشيخ كتابًا في هذا الصدد باسم (القرآن والعلوم العصرية) رأى فيه أن مستقبل المسلمين لن يكون إلا من خلال تعلم العلوم الحديثة حتى يستعيدوا مكانتهم.

ومن رواد هذا الفريق الداعي إلى أن السبيل الأفضل إلى الإصلاح والتجديد هو الارتقاء الكامل في أحضان الحضارة الأوروبية سلامة موسى الذي عبر عن توجهه في العديد من مؤلفاته التي كان من أبرزها (اليوم والغد). ففي هذا الكتاب الذي زامن صدوره نشأة الجامعة المصرية سنة ١٩٢٥م دعا إلى تخلص مصر من ثقافتها الشرقية وأن تلحق بأوروبا، وأعرب عن كرهه لثقافة الشرق وحبه لأوروبا وتعلقه بها، وبدت مشاعره واضحة في قوله «أنا كافر بالشرق ومؤمن بالغرب». وأوضح رغبته في ترجمة هذه المشاعر من خلال حرية المرأة كما يفهمها الأوروبي، وأن تكون ثقافة مصر أوروبية من حيث حب الحرية والدعوة لها، وألا يكون في كل هذا أي سلطان للدين، وامتدح المؤلف دخول نابليون مصر ثم عصر محمد علي وعصر إسماعيل، ودعا إلى أنه «قد آن الأوان لكي نعتاد عادات الأوروبيين ونلبس لباسهم ونأكل طعامهم ونصطنع أساليبهم في الحكومة والعائلة والاجتماع والصناعة والزراعة». وأشار إلى أن مصر بحكم تاريخها غربية وليست شرقية فقد عاشت ألف سنة وهي جزء من الدولة الرومانية، بل وذهب إلى حد القول بأن الأزهر جامعة أوروبية أسسها رجل أوروبي هو جوهر الصقلي، وأنه يأسف للدماء الشرقية التي تسربت إلى مصر وأن ذلك أسهم في مرضها وأن من أعراض ذلك

المرض هو الولاء للثقافة العربية. ورأى أن في استمرار الرباط بالشرق سخافة لا يغيرها إلا الرابطة الغربية وأنه لا بد أن نهتدي بأراء الغرب في الإصلاح.

وبعد هجومه على اللغة العربية هاجم الإسلام نفسه، وهاجم الذين دعوا إلى التمسك برباطه مثل مصطفى كامل والشيخ علي يوسف والخديوي عباس حلمي الثاني. ووصل الأمر به إلى حد القول بأن الأجانب يحتقروننا بحق ونحن نكرهم بلا حق، وأنه لا سبيل إلى الإصلاح السياسي إلا بالتفاهم مع الإنجليز والاستفادة منهم.

أما على الصعيد الثقافي والحضاري فقد تجرأ الكاتب إلى حد الهجوم على الإسلام وأن استمرار التمسك به هو أمر يعادي كل إصلاح وأن الرابطة الدينية وقاحة لأننا أبناء القرن العشرين أكبر من أن نعتمد على الدين جامعة تربطنا.

أما كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) لطفه حسين الذي ظهر قبيل انطلاق الحرب العالمية الثانية (١٩٣٨م) وفي أعقاب عقد معاهدة سنة ١٩٣٦م بين مصر وإنجلترا فقد جاء دعوة صريحة لأن يصبح المصريون إذا أرادوا إنهاء بلادهم مثل الأوروبيين يسلكون طريقهم ليكونوا لهم أندادًا وليكونوا شركاء لهم في الحضارة خیرها وشرها حلوها ومرها وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب عليها.

ومن رواد هذا المحور على الصعيد السياسي شيخ أزهرى آخر هو علي عبد الرازق وكتابه (الإسلام وأصول الحكم) فلم تكن القضية تكمن في الأفكار التي

حملها هذا الكتاب فقط بل في الظروف التي أحاطت نشره من إلغاء الخلافة الإسلامية على يد كمال أتاتورك ومحاولة المسلمين الدعوة إلى إحيائها، وكذلك تولي مجموعة من دعاة الوطنية من العلمانيين المصريين زمام السلطة بدعم وتخطيط من سلطات الاحتلال الإنجليزي التي حرصت على دعم التيار القومي على حساب التيار الإسلامي.

حاول الشيخ الأزهرى المنتمى إلى مؤسسة يفترض أن تكون داعمة للتيار الإسلامي أن يشير إلى أن نظام الخلافة السياسي ليس من أصول الشريعة الإسلامية وإنما هو مجرد نظام تعارف عليه المسلمون وأنه لا يوجد بالشريعة ما يلزم به.

كان الكتاب واحداً من أهم العوامل التي أسهمت في إجهاض محاولات الأزهر وغيره الدعوة إلى عودة الخلافة سواء لملك مصر فؤاد أو لغيره من الذين أعلنوا عن رغبتهم في هذا المنصب، ولم يقلل من هذه النتيجة محاكمة الشيخ وعزله من الأزهر والقضاء.

والواضح أن أغلب رواد هذا المحور من دعاة التجديد والإصلاح قد تركزت أهدافهم في السعي لإضعاف الرابطة الدينية عامة والتمسك بالدين بشكل خاص، ولهذا التقت أفكارهم في الكتب أو المقالات التي أتاحت لها أن تنشر من باب واسع في أعقاب الحرب العالمية الأولى عند توجه مهاجمة الدين أو ما يسمى فترة التحول العلماني.

ويكاد يكون هذا الهدف يمثل القاسم المشترك بين أفكار ورواد هذه الفترة، فهدف كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي) وكتاب الشيخ علي عبد الرازق (الإسلام وأصول الحكم) ثم كتاب (في الأدب الجاهلي) لطله حسين، ثم الكثير من المقالات التي امتلأت بها الصحف والتي جاءت صدى لمحاولات التجديد في تركيا في أعقاب إلغاء الخلافة الإسلامية (مارس ١٩٢٤م) كي تؤكد على أن التجديد بصفته منهجاً يربط بين مصر وأوروبا قادم لا محالة.

ووجدت هناك العديد من الأفكار التي غدت هذا الاتجاه والتي حملتها الصحف المصرية التي دعمتها سلطات الاحتلال حيث فتحت الباب لآراء المستشرقين وأتباع المؤسسات التبشيرية وكذلك الجامعات المصرية التي امتلأت بدعاة التجديد والعناصر الأوروبية التي تولت الدعوة إلى التجديد والإصلاح على نهجها من خلال مناهج التعليم في كليات هذه الجامعة.

والمحور الثالث تركز حول الدعوة للإصلاح والتجديد من خلال التعليم والثقافة باعتبارهما وسيلة أساسية ورئيسية، وامتلاً هذا المحور بالرواد من الداعمين للتعليم على أسس غربية ورفض ونقد التراث القديم والتقاليد المتوارثة بداية لطريق التجديد والإصلاح، ووجد معهم رواد على الجانب الآخر يتشبثون بالقديم والتراث أو بالثابت منه ورفض الغث، أي إن رواد هذا المحور بين المجددين والمحافظين معاً ولذلك سنجدهم يمثلون قاسماً مشتركاً بين هذا

المحور وبين المحور الثالث الداعي إلى البعد عن الميدان السياسي والاقتصار على الجانب التعليمي والثقافي .

فأغلب رواد هذا المحور ضاقوا بالعمل السياسي وأدركوا أن الهوة الحضارية بين المستعمر الغربي والشعب المصري تجعل من القوة والهيمنة المرتبطة بها نتيجة وليست أساساً وأن النهضة الحضارية هي السبيل الأفضل للتحرر الوطني ولا سبيل غير ذلك حيث إن المقاومة والرفض لن تثمر عن نتيجة، وحتى لو حدث تحرر من الوجود الاستعماري فإن الضعف الحضاري سيجعل مصر غير آمنة أو محررة.

وحقيقة الأخذ بالحضارة الغربية في مصر أدركها البعض قبل وقوع مصر تحت الاحتلال، فمنذ عصر محمد علي كان السعي للتحديث من خلال مناهج التعليم أسلوباً لتحديث البلاد لكن الأمر كان خاضعاً لرؤية شخصية لا رؤية شاملة من محمد علي، فالمهندس خانة والمدرسة الزراعية ومدرسة الألسن تصب في طريق واحد هو خدمة مصالح الأسرة المالكة، ولهذا فإن رواد هذه الفترة وإن برزوا وأفادوا في ميادينهم إلا أنهم كانوا تابعين لمصالح الحاكم مثل الشيخ رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وقبلهم الشيخ حسن العطار. كما أن مناهج التعليم الديني أو الأهلي كانت مهملة بل ومحاصرة لكنها رغم ذلك كانت تنعم بقدر من الحرية جعلت الأهالي يواصلون الارتباط بها، وساعدت الأحوال الاقتصادية على استمرار ذلك .

ومن سمات رواد هذه الفترة الداعين إلى التعليم والثقافة باعتبارهما وسيلة أساسية للإصلاح والتجديد هو توجيه النقد الشديد لأساليب التعليم القديمة التي كانت في الأزهر والدعوة إلى الأخذ بأساليب جديدة تأخذ بأسباب التحضير كما هو شأن الغرب، وبغرض تضييق الهوة الحضارية معه.

وأول هؤلاء الرواد الشيخ محمد عبده الذي ضاق في مراحل تعليمه الأولى بأسلوب التعليم في الأزهر حيث كان الطالب - في رأيه - يخرج فاهماً لبعض الكتب أما الدنيا وشئونها فإنه يجهلها كل الجهل، وذكر محمد عبده أن وجود أي نابغة من التعليم الأزهري هو برغمه لا بفضلها وأن الأزهر بحاجة إلى الإصلاح.

لقد فرضت الظروف السياسية على الشيخ محمد عبده بعد مشاركته في الأحداث السياسية والحياة العامة أن يبحث عن قوة تسانده في رؤاه الإصلاحية التي تركزت في النهاية على إصلاح الأزهر، فالتقى مع النفوذ الإنجليزي بحكم كون الإنجليز هم أصحاب السلطة الفعلية في مصر وكذلك لكونهم لا يمانعون في الإصلاح الديني والمؤسسات الدينية.

ومهما كان من تبرير لأتباعه أو هجوم لخصومه فإنه شرع في تحقيق ذلك فتقدم بتقرير عما كان يراه من وجوه لإصلاح التعليم في مصر إلى المندوب السامي البريطاني في مصر اللورد كرومر مشاركاً في ذلك الفريق المدرك بأن الإصلاح الداخلي هو السبيل الأمثل لجلاء المحتل.

وذكر الأستاذ أحمد أمين عما عاناه محمد عبده في مشروع إصلاح الأزهر أن «الأزهريين كان يتزعمهم طائفة ألفت القديم حتى عدته ديناً وكرهت الجديد حتى عدته كفرًا... وخنقوا الطائفة القليلة من شبابه النازعين إلى التجديد، وحرصوا على مراكزهم أن يكتسحها الإصلاح وجاههم أن ينتقل إلى يد المصلحين، وبجانبهم طائفة أخرى تؤمن بالقديم عن صدق وإخلاص ولكن عن ضيق أفق وغفلة عن الحق».

لكن محمد عبده لم يستطع أن يحقق قدرًا كبيرًا من إصلاح التعليم في الأزهر فاتجه إلى مدارس الجمعية الخيرية الإسلامية ليضع لها مناهج دراسية، وكان مصرًا على أن التعليم هو المدخل الطبيعي للإصلاح. ومع عنايته بالتعليم خارج الأزهر واصل محاولاته في إصلاح أحوال التعليم فيه حيث كان يراها في أسوأ حال فيقول: «كان طلبة الجامع الأزهر لا نصيب لهم في صناعة الكتابة والإنشاء، وكان الواحد منهم إذا كتب لأبيه يستمنحه إرسال الزاد والنفقة قصرت صحيفته عن بيان المطلوب له، ولم ينفعه ما حصله من قواعد العربية بشيء، وجاء خطه في مکتوبه نقشًا مكسر الخطوط ناقص الحروف»، ولهذا - ولغيره - وصفه أحد الباحثين الأوروبيين بقوله: «إن محمد عبده قد صنع جسرًا فوق الهوة التي تفصل التعليم التقليدي عن التعليم العصري الخاضع لمذهب العقلين الذي غزا الشرق من الغرب».

وكان محمد عبده في محاولاته لإصلاح التعليم من خلال الأزهر أو المدارس الأخرى خارجه مدفوعاً إلى ضرورة مقاومة نشاط المدارس الأجنبية التي انتشرت في مصر والتي تحاول أن تبتعد في مناهجها عن الدين والتي رأى فيها الابتعاد عن تأثير تعاليم الإسلام عن البناء الثقافي والعلمي للمتعلمين كما أن قوة التيار الداعم للمدارس الأجنبية والذي لم تكن المدارس الخاصة الإسلامية التي أسسها محمد عبده تستطيع مقاومته لقلتها وضعفها قد جعله يكرس قدرًا من الجهد لإصلاح المعاهد الأزهرية رغم ما لاقاه من معارضة ورفض وهجوم من الكوادر الأزهرية.

وإذا كان محمد عبده قد بدا في نظر الكثير من أبرز الرواد المعتدلين في الإصلاح والتجديد فإن دعاة التجديد الكامل من خلال البعد الثقافي من أمثال سلامة موسى وطه حسين كانوا أشد جنوحًا إلى الدعوة للارتباط بالغرب والارتقاء الكامل في أحضان حضارته واقتفاء أثر حضارته بشكل كلي، ذلك على الرغم من النشأة الأزهرية لطفه حسين والتي كانت تعبيرًا عما أصبح عليه الأزهر من ضعف وتخلف.

ووصلت الحدة بسلامة موسى إلى القول في مقدمة كتابه (اليوم والغد) أنه يجب الخروج من آسيا ويقصد هنا الارتباط الثقافي والالتحاق بأوروبا، وأنه كلما زادت معرفته بالشرق زادت كراهيته له وشعوره بأنه غريب عنه، وكلما زادت معرفته بأوروبا زاد حبه لها وتعلقه بها وزاد شعوره بأنه منها، فهو كافر

بالشرق مؤمن بالغرب، وأعرب الكاتب عن أنه يريد من التعليم أن يكون تعليمًا أوروبيًا لا سلطان للدين عليه ولا دخول له فيه، وطالب المؤلف بالابتعاد أو التوقف عن تعليم اللغة العربية لأنها لغة العصور المظلمة ولا رجاء إلا بإصلاح التعليم وإبعاد الشيوخ عن التعليم واستبدال الأفندية بهم.

وإذا كان البعض قد اعتبر أن هجوم سلامة موسى على التراث والقديم من الثقافة وأساليب التعليم أمرًا طبيعيًا لكونه مسيحيًا معاديًا للإسلام دون إرجاع ذلك إلى توجهه الفكري فإن ما دعا إليه الدكتور طه حسين في كتبه وبخاصة كتاب (مستقبل الثقافة في مصر) وهو الشيخ الأزهري المسلم هو الذي يستوجب الانتباه، فقد أراد المؤلف أن يطرح تصورًا لما رآه أنه نهضة تعليمية تقوم عليها نهضة مصر واستقلالها، ودعا في ذلك إلى ضرورة استمرار المدارس الأجنبية لكونها حاجة وطنية على أن تدرس مناهجها باللغة العربية.

وطرح طه حسين أبعاد الخلاف بين الناس حول التعليم هل يكون مدنيًا بحثًا بعيدًا عن الدين وأن يبقى الدين في دائرة التربية الأسرية، أم أنه من الضروري تعليم الدين باعتباره نوعًا من دعم الهوية الوطنية؟ ورأى أنه يمكن أن يتم تعليم الدين في المدارس المصرية على أنه مجرد مادة قومية.

على أن المؤلف في دعوته للإصلاح قد طالب صراحة بضرورة إزالة الأزهر حيث اعتبره من مخلفات العهود المتأخرة المنحطة، وحتى يتم ذلك رأى طه

حسين أن تتولى الدولة الإشراف على التعليم فيه حيث برر ذلك بقوله: «إذا تركنا الأزهر إلى الملائمة بين تفكيره وبين التفكير الحديث.. وتركنا الصبية والأحداث للتعليم الأزهرى الخالص، ولم نشملمهم بعناية الدولة ورعايتها وملاحظتها الدقيقة المتصلة، عرضناهم لأن يصاغوا صيغة قديمة ويكونوا تكويناً قديماً، وباعدنا بينهم وبين الحياة الحديثة التي لا بد لهم من الاتصال بها والاشتراك فيها».

واقترح طه حسين على صعيد آخر من إصلاح التعليم أن يشمل مدارس المعلمين حيث اشترط أن يحصل من يلتحق بها على الثانوية العامة أي بعيداً عن التعليم الأزهرى.

ثم رأى طه حسين أن اللغة العربية وآدابها في حاجة ماسة إلى الإصلاح وأنها يجب أن تتطور لتلائم عقول المعلمين والمتعلمين، وذكر أن المشكلة حول اللغة العربية هو ما يضيفه عليها رجال الدين من كونها لغة مقدسة في حين أنها ينبغي أن تكون لغة وطنية تخضع لتصرف أصحابها بعيداً عن رجال الدين.

وبشكل عام يمكن ملاحظة بعض الأمور على حركة التجديد والإصلاح في مصر حول الأفكار والرواد وهي:

**أولاً:** أن البعد السياسي قد أسهم إلى حد كبير في استمرار ظهور الأفكار والرواد من جانب واحد موجه وهو الأخذ عن الغرب وتقليده ومتابعته أو إعلان التبعية له، وساعد على ذلك تغلغل العناصر الأجنبية في المجتمع المصري بفعل العوامل

السياسية منذ عصر محمد علي حتى غدا الأجنب هم أصحاب المصالح الحقيقية في مصر وأنهم يتبنون أفكار الإصلاح والتجديد من أجل مصالحهم وحدهم. وبرز منهم أو حولهم رواد هذه الفترة مثل علي مبارك ويعقوب صنوع وغيرهما، وظل العامل السياسي بعد خضوع مصر للاحتلال البريطاني يلعب الدور الرئيسي في تحديد أفكار الإصلاح والتجديد ومساندة رواده وفي الوقت نفسه طمس غيرهم ممن يمكن اعتبارهم في زمانهم وبقدرتهم رواداً كالذين حاولوا الوقوف أمام سيطرة الفكر الأوروبي دون الحفاظ على القدر المقبول من التراث لحفظ الهوية ومن أمثال هؤلاء الشيخ عبد العزيز جاويش والشاعر علي الغياتي.

**ثانياً:** يلاحظ أنه تم التركيز على توجيه كوادر بعض رواد التجديد والإصلاح ممن يشاركون في العمل السياسي من خلال إعدادهم تعليمياً وثقافياً عبر منهج يمهّد لمسار أفكارهم في التجديد والإصلاح معد من قبل قوى الاحتلال، وتجلّى ذلك - إلى جانب المشتغلين في الصحافة - في مساعدة خريجي كلية الحقوق بعد إنشائها قبل غيرها لهم في أن ينفردوا بساحة العمل الوطني وحتى تظل القضية الوطنية في ساحات الأنديّة والمحاكم ووفق أسلوب خطابي، فامتألت بهم الساحة من أمثال مصطفى كامل ومحمد فريد وسعد زغلول ثم بعد ذلك مصطفى النحاس ومكرم عبيد وأحمد حسين وفتحي رضوان وأغلب المتزعمين للأحزاب السياسية قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها. كما أن العامل السياسي قد أسهم في فرض المعيار الذي يتم بمنظوره تحديد ميدان وماهية رواد الإصلاح.

**ثالثاً:** من الملاحظ أيضاً في طرح مواصفات بعض رواد التجديد وترجمة شخصياتهم أنهم على الرغم من المقاييس العلمانية في اختيارهم وتقويم أعمالهم فإن الحرص على تقديمهم للناس من منظور ديني يسبق غيره كأن يذكر حفظه للقرآن الكريم أو تعلم الفقه والحديث وغير ذلك. ولا تقتصر المسألة هنا على السلوك الشخصي كأن يذكر مدى التزامه بالدين بل تتعدى ذلك إلى مدى تأثيرها على دوره الإصلاحية وإسهامه في أي دعوة للتجديد.

**رابعاً:** أن بعض رواد المحور الداعي إلى الارتباط والأخذ عن الحضارة الغربية قد تباروا في إظهار بعض إصلاحات المحتلين الإنجليز، فقد أطلق بعضهم الكثير من المواصفات على المندوب السامي البريطاني اللورد كرومر كعميد الإصلاح في مصر ونصير التجديد فيها وغير ذلك وهذا التيار لم يقتصر وجوده على الصحف القبطية القريبة من المحتل بل شمل كوادراً من أصحاب المصالح من المصريين من أمثال أحمد فتحي زغلول وشقيقه سعد زغلول وأحمد لطفي السيد وغيرهم ممن سماهم البعض المدرسة الواقعية، وهذا التيار تركز في حزب الأمة الذي ساعد سلطات الاحتلال البريطاني على وجوده سنة ١٩٠٧م وعلى دعم صحيفته - الجريدة.

**خامساً:** وجدت بعض أفكار لرواد أطلق عليهم (المعتدلون) وهم من جميع المحاور سواء من محور دعاة الارتباط بالحضارة الغربية مع الدعوة إلى تنقيحها وتهذيبها واستبعاد ما يتعارض منها مع الدين، أو من المحور الداعي إلى التشبث

بالماضي ولكن مع عدم معارضة البحث في إصلاح العادات والتقاليد واستبعاد الضار منها. ورأوا أن التمسك بالدين لا يتعارض مع الأخذ بالنافع من المخترعات والجديد من العلوم ومسايرة النهضة دون المساس بالعقائد وألا تكون الحضارة في مصر صورة منسوخة من حضارة الغرب. لكن هؤلاء الذين تسموا بالمعتدلين لم ينالوا تأييدًا من أصحاب المحاور الثابتة على توجه واحد ونالوا هجومًا من كليهما في أغلب الأحيان.

**سادسًا:** يراعى وجود تشابك بين رواد بعض المحاور، أو اشتراك بعض الرواد في أكثر من محور وفقًا لتغير ظروف محاولاتهم للإصلاح، فالشيخ محمد عبده تقلبت به الظروف السياسية لأن يدعو إلى الإصلاح السياسي والاجتماعي كأستاذه الأفغاني تارة، ثم يعود ليضيق بالسياسة ويكتفي بتبني أفكار الإصلاح من خلال التعليم تارة أخرى. وكذلك طه حسين الذي دعت ظروف تقلبه في المناصب إلى تغير وتنوع كتاباته في الإصلاح والتجديد بدءًا بالتعليم الذي اعتبره أهم وسيلة له.

**سابعًا:** لعل اشتراك العناصر الأجنبية في تبني أفكار التجديد والإصلاح وخلال وقوع مصر تحت الاحتلال قد شكل جانبًا سلبيًا أمام هذه الأفكار وأسهم في عدم تقبل الكثير من المثقفين لها، كما أسهم كذلك في تأصيل فكرة المؤامرة لدى التيار المحافظ أو التقليدي فعلى سبيل المثال حين نشر أحد القضاة الإنجليز (ولمور) سنة ١٩٠٢م كتابًا عن تطوير اللغة العربية والدعوة إلى الأخذ باللغة

العامية وكتابة أحرفها باللغة اللاتينية تصدت له الصحف المصرية واعتبرت أن ذلك هجوم لا على اللغة بل على الدين الإسلامي الذي تعبر اللغة عن كتابه المقدس وبالتالي فإن القصد من وراء هذا الكتاب ديني في المقام الأول وليس تجديداً أو إصلاحاً كما يزعم، وكانت هذه الحادثة دافعاً لأن يكتب حافظ إبراهيم شاعر مصر قصيدته المعروفة دفاعاً عن اللغة العربية.

كما حدثت الضجة نفسها حين أثار كاتب إنجليزي آخر هو السير وليم كوكس سنة ١٩٢٦م الدعوة نفسها. هذا بخلاف العديد من كتابات اللورد كرومر حول إصلاح اللغة والآراء والأفكار السياسية والاجتماعية، كلها أسهمت في إيجاد حساسية لعدم تقبل هذه الأفكار أو حتى جانب منها معتبرين الوقوف أمامها نوعاً من النضال الوطني وأن رواده هم الرواد الحقيقيون للإصلاح دون غيرهم.

## تجديد الخطاب الحضاري في مصر الحديثة



منى أحمد أبوزيد وعصمت حسين نصار\*

### مقدمة

عاشت مصر طيلة سنوات الحكم العثماني في عزلة تامة عن الغرب، فلم يتأثر حكامها بمبادئه السياسية والاجتماعية، ولا تابع علماءؤها تقدمه العلمي، ولم يتأثر شعبها بثقافته المتطورة.

وانتبهت مصر إلى الفجوة التي تفصلها عن الغرب مع قدوم الحملة الفرنسية، التي نبهت الأذهان إلى مدى ما وصل إليه الغرب من تقدم علمي وتقنية مطردة وما وصلت إليه الحضارة الأوروبية من وسائل قوة، وشعر المصريون بضرورة الاستفادة من تلك المعارف في مجالات العلوم والفنون والصنائع، وإن كانت إرهابات النهضة قد وجدت جذورها قبل أن يأتي الغرب.

ولم تدم حملة نابليون على مصر سوى ثلاث سنوات (١٧٩٨-١٨٠١) إلا أنها مع ذلك وضعت حدًا نهائيًا لعزلة مصر عن الغرب، وأكد هذا قدوم محمد

\* أستاذ الفلاسفة الإسلامية بجامعة حلوان وبنى سويف.

علي إلى الحكم وسعيه إلى تحديث مصر عن طريق إنشاء دولة مشابهة لنمط الدول الأوروبية في كل مظاهرها ووظائفها الإدارية والسياسية والثقافية والعسكرية.

ووقع على عاتق السلطة الحاكمة في البداية القيام بعبء التجديد بإرسال البعثات لنقل مظاهر الحضارة والمدنية عن الغرب، ثم انتقل العبء بعد ذلك إلى رجال الإصلاح والتجديد الذي ظهر بصور متعددة وشمل مجالات مختلفة، وتم التعبير عنه بصيغ كثيرة.

### أولاً: البيئة الثقافية في مصر قبل عصر النهضة الحديثة

كانت مصر في العصر المملوكي مركز النشاط العلمي والثقافي في العالم الإسلامي، فهي محط ارتحال العلماء، وقبله أنظار الطلاب، خاصة بعد أن قُضي نهائياً على الدولة الإسلامية في الأندلس، وبعد أن قضى التتار على الخلافة العباسية في بغداد.

وبلغت الحركة العلمية في مصر أوجها في القرن الخامس عشر الميلادي ووصلت حركة التأليف للذروة من حيث وفرة الإنتاج وتنوعه، ومن حيث عدد الكُتّاب والمؤلفين والمؤرخين، ويكفي أن نشير هنا إلى أسماء بعضهم من أمثال: ابن خلدون والقلقشندي والمقريزي وابن حجر والعيني وابن تغري بردي وابن الصيرفي والسخاوي والسيوطي وابن إياس وغيرهم وهم من العلماء الموسوعيين الذين كتبوا في معظم العلوم.

وبعد استيلاء الأتراك العثمانيين على مصر (١٥١٧م)، والقضاء على الدولة المملوكية أصبحت القسطنطينية مركز الخلافة الإسلامية، فهي مركز النشاط العلمي في الدولة العثمانية ومقر السلطان، وعاصمة الدولة الإسلامية، والدولة تركية اللسان، فمن البدهي أن تنشط حركة التأليف باللغة التركية، وأن تضعف حركة التأليف باللغة العربية.

يضاف إلى هذا أن السلطان سليم الأول، كان قد صحب معه حين خروجه من مصر عددًا من كبار العلماء، وكل ماهر في فن أو صنعة، كما حمل معه معظم ما كانت تزخر به مكتبات القاهرة من نوادر الكتب والمؤلفات.

وتدهورت الأحوال في مصر نتيجة للعزلة التي عاشت فيها، ولانقطاع الصلة بينها وبين العالم الخارجي. وكان الجامع الأزهر هو أكبر المعاهد العلمية - حينذاك - ومع هذا لم يكن هو المعهد العلمي الوحيد للدراسات العليا ولتخريج العلماء، بل كان يوجد إلى جانبه عدد من المدارس والمساجد - منتشرة في الأقاليم - تشاركه في القيام بهذه المهمة.

وقد تأخرت الدراسة في هذه المدارس والمعاهد عما كانت عليه في العصور السابقة، فهي لا تعنى إلا بالعلوم اللغوية من نحو وصرف وبلاغة وعروض، وبالفقه وعلوم الشريعة والمنطق ومبادئ الحساب.

وعاب هذه الدراسة جمود المناهج وتأخرها، فقد أصبح المدرسون يرددون ما قاله السابقون، ويدرسون المتون والكتب القديمة من دون أن يؤلفوا أو يكتبوا جديداً، فانعدم الابتكار، وأثر هذا بالتالي في الطلاب، فأصبحوا يعيدون ما يسمعون، ويعنون بالمسائل الشكلية، ويعتمدون على الحفظ عن ظهر قلب من دون فهم أو وعي.

وكانت المؤلفات في أغلبها لا تضيف إلى العلم جديداً، وأقصى ما يقدمه المؤلف أن يكتب شرحاً لمتن، أو يضيف حاشية على شرح، ولهذا سُمي هذا العصر باسم عصر الشروح والحواشي<sup>(١)</sup>.

كما ازدادت الحالة الفكرية سوءاً بانتشار المتصوفة، وانقلاب التصوف إلى نوع من الدروشة، وأصبح الناس يعتقدون في الخرافات والغيبيات والسحر والشعوذة، ونال كثير من شيوخ التصوف مكانة مرموقة لدى العامة والمتعلمين، ولدى الخاصة والحكام، الذين انشغلوا بقراءة الغيب، وعمل الأحمجة والتمايم والتعاويد.

ولحق الجمود بالعلوم الرياضية فيذكر الجبرتي «أن غالب أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من العلوم إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث».

(١) جمال الدين الشيال: محاضرات في الحركات الإصلاحية، مركز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث، معهد الدراسات العربية العالمية، جامعة الدول العربية- القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٣١ وما بعدها.

ونرى الحكومة المصرية - إذ ذاك - تخشى تعليم العلوم الرياضية والطبيعية فتستفتي شيخ الأزهر الشيخ الإنبائي متسائلة: «هل يجوز تعليم المسلمين العلوم الرياضية كالهندسة والحساب والهيئة والطبيعات وتركيب الأجزاء - المعبر عنها بالكيمياء - وغيرها من سائر المعارف؟ فيجيب الشيخ في حذر: إن ذلك يجوز مع بيان النفع من تعلمها»<sup>(١)</sup>. كأن هذه العلوم لم يكن للمسلمين عهد بها، ولم يكونوا من مخترعيها، وأصحاب إسهام فيها.

ولم يكن الإنتاج الأدبي في هذا العصر يفضل كثيراً الإنتاج العلمي، فقد بلغ الأدب أقصى مراحل التأخر أسلوباً ومنهجاً وموضوعاً، وقد يعلل البعض تأخر الأدب إلى انصراف الناس إلى الدراسات الدينية والصوفية، بالإضافة إلى أن أدباء هذا العصر قد فقدوا رعاية الحكام نتيجة أن لهجة هؤلاء الأساسية هي التركية.

وكان لانقطاع الصلة بين مصر والعالم الخارجي أثره الواضح في تأخر الأدب، فقد فقدت الدراسات الأدبية الدوافع المثيرة والنقد المفيد، ولم تتح لها فرصة الاتصال، أو المحاكاة والمقارنة بينها وبين الآداب الأخرى، فانكمش الأدباء، وعاشوا يجتزون الأدب الماضي الذي أنتجه أسلافهم، وعنوا بالصنعة دون المعنى، وكثرت المحسنات البديعية على اختلاف أنواعها.

(١) أحمد أمين: زعماء الإصلاح - العصر الحديث، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٩٧١، ص ٧.

ولم تعش مصر في عزلة حضارية طويلة، بل بدأت النهضة في الظهور منذ القرن السابع عشر، وقدمت دراسات كثيرة عن هذه الفترة وما تلاها<sup>(١)</sup>، وأثارت هذه الدراسات قضية علاقتنا بالغرب في شأن النهضة والحداثة، «وهل كانت مصر تسير سيراً طبيعياً ومضطرباً نحو التطور والتقدم قبل مجيء الغرب؟ أم أنها لم تلج أبواب العصر الحديث إلا بسببه؟ وهل كانت بسبيلها لأن تنجز عملية التحديث بنفسها وبقدراتها الذاتية وأن الغرب قطع عليها تطورها الطبيعي أم أنها مدينة للغرب في تطورها ونهضتها؟»<sup>(٢)</sup>

والحقيقة أن النهضة لم تختف تماماً وإن ضعف ضوءها قليلاً، ولكنه كان موجوداً، وبدأت تلك البذور في الازدهار ابتداءً من النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وتمثل هذا في مظهرين واضحين:

**المظهر الأول:** الحلقات العلمية التي كان يعقدها التجار المصريون في منازلهم<sup>(٣)</sup>، نذكر منها:

- مجلس حسن بن إبراهيم الجبرتي (ت ١٧٧٤) وكان مجلساً علمياً تدرس فيه علوم الطب والفلك والحساب والهندسة.

(١) قدم هذه الدراسات أندريه ريمون وعبد الرحيم عبد الرحمن، وليلى عبد اللطيف، وبيتر جران، ونيلي حنا، وناصر عبد الله عثمان وغيرهم من أجيال الباحثين المهتمين بدراسة مصر تحت العصر العثماني.  
(٢) ناصر عبد الله عثمان: قبل أن يأتي الغرب، الحركة العلمية في مصر في القرن السابع عشر، تقديم د. أحمد زكريا الشلق، دار الكتب والوثائق المصرية- القاهرة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، المقدمة ص ١٠.  
(٣) نيلي حنا: ثقافة الطبقة الوسطى في مصر العثمانية (ق ١٦: ١٨)، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٢٤: ٢٦.

- مجلس أحمد بن محمد الشرايبي (ت ١٧٥٩) وكان مكتبة عامة يطالع فيها طلاب العلم خزانة الكتب التي أعدها صاحب المجلس.
  - مجلس الحكيم الهندي، وقد أسسه الشيخ حسام الدين الهندي (ت ١٧٨٢) وكان يعقده في دار تلميذه الشيخ أحمد الدمهوري، وهو من أهم المجالس التي تناولت العلوم العقلية في تلك الأونة، وذلك لإمام صاحبه بالطب والحساب والفلك والهندسة والمنطق والفلسفة.
  - مجلس أحمد باشا كور في الفترة الممتدة من عام ١٧٤٨ إلى ١٧٥٠، وكان من أهم المجالس العلمية التي ناقشت خطة تجديد وتحديث المناهج الأزهرية، وإدراج العلوم العصرية فيها.
- المظهر الثاني:** ظهور عدد من المؤلفات العلمية والعقدية - في تلك الأونة - تناولت معارف لم تكن مطروحة في المرحلة السابقة، فحاولت التجديد في بنية المعرفة والدراسات الأزهرية بإضافة معارف غير العلوم الشرعية، نذكر منها:
- كتاب «سلم المنارة في تقويم السبعة الكواكب السيارة» لرضوان أفندي الفلكي (ت ١٧٠٠).
  - كتاب «كنز الدرر في أحوال منازل القمر» ليوسف بن عبد الله الكلارجي (ت ١٧٤٠).

- كتاب «نزهة النفوس بتقويم الشمس» لرمضان بن صالح الخوانكي (ت ١٧٤٥).
- كتاب «منتهى التصريح بمضمون القول الصريح في علم التشريح» لأحمد الدمهوري (ت ١٧٧٨).

وكانت هذه النهضة تلقائية، بمعنى أنها نبتت نباتاً داخلياً، ولم تكن متأثرة بأي مؤثر خارجي، شرقي أو غربي، مثلها مجموعة من رجال الفكر المصريين، لم تعرف مصر شبيهاً لهم في القرون الثلاثة السابقة. ففي ميدان الدراسات الرياضية والفلكية ظهر الشيخ حسن الجبرتي، وفي ميدان الشعر والنثر ظهر الشيخ محمد الشبراوي والشيخ حسن العطار (ت ١٨٣٤) والشيخ إسماعيل الخشاب، وفي التاريخ ظهر الشيخ محمد مرتضى الزبيدي وغيرهم.

وكان من الممكن أن تسير هذه النهضة في طريقها، وتتطور تطوراً طبيعياً، وأغلب الظن أن هذا التطور كان سيأخذ شكلاً بعثياً إحيائياً، بمعنى أن هذه النهضة كانت ستعمل على بعث أمجاد الماضي العلمية ونشر التراث القديم، غير أن النهضة التلقائية أصيبت بقطع أو انفصال وقتي عند مجيء الحملة الفرنسية إلى مصر، فقد أتى مع الحملة عدد من العلماء الفرنسيين، وحملت معها مظاهر نهضة علمية مختلفة عن مظاهر النهضة المصرية اختلافاً بيناً في كل شيء.

وقد زار نفر من العلماء المصريين المعهد الذي أنشأه العلماء الفرنسيون في القاهرة، ورأوا المكتبة والمطبعة، وبهرهم ما رأوه، وبدأوا يفكرون ويقارنون بين ما في أيديهم من علم وما في أيدي هؤلاء الفرنسيين<sup>(١)</sup>. فشعر الجبرتي - على سبيل المثال - بالهوة التي تفصل بين الشرق والغرب، وعبر عن ذلك عندما أرّخ للحملة الفرنسية على مصر، واتصل حسن العطار بعلماء الحملة، واعتزته الدهشة والإعجاب بما يعرفونه، وقرر أن بلاده لا بد أن تتغير أحوالها، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها<sup>(٢)</sup>.

وعندما ظهرت السلطة الجديدة في مصر مع محمد علي، بدأت بوادر نهضة جديدة، ويمكننا اعتبار أن اللحظة الفاصلة لبداية خطاب التجديد ومشروع النهضة في مصر قد تمثلت في السلطة الداعمة للخطاب الإصلاحية، وتفعيل المشروع الحضاري.

وحدث ذلك على يد محمد علي وابنه إبراهيم وحفيده إسماعيل، ثم تولت الطبقة الوسطى المصرية تفعيل مشروع النهضة منذ النصف الأول من القرن العشرين بدعم من الرأي العام. وتمثلت هذه النهضة في محاولة للتجديد الذي ظهر بمفاهيم متعددة واتجاهات مختلفة.

(١) جمال الدين الشيال: تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية، القاهرة، ١٩٥١، ص ١٢٥.  
(٢) صلاح زكي أحمد: قادة الفكر العربي، عصر النهضة العربية (١٧٩٨-١٩٣٠)، دار سعاد الصباح - القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٢٨.

## ثانيًا: مفهوم التجديد واتجاهاته

لقد ورد مصطلح التجديد في كتابات المصريين المحدثين بدلالات لغوية عديدة منها: الإصلاح - النهضة - اليقظة - الإحياء - البعث - الصحوة - الاجتهاد. وصاحب هذه الدلالات الكثير من المعاني التي حددت وجهة أصحاب الخطاب ونوازعهم.

كما ظهر مقابل لفظ التجديد ومرادفاته لفظ التأخر ومرادفاته مثل: الانحطاط، الغفوة، النوم، ثم التخلف والتبعية باعتبارها تقارير تصف حال الشرق، بل أحواله منذ القرن السادس عشر، أي منذ زمن آل عثمان، زمن السلطة السنية والدولة العلية.

وابتداء من القرن نفسه عرفت أحوال أوروبا العامة نهضة شاملة، حيث تبلورت شعارات العقلانية والحرية والتقدم، خاصة منذ القرن الثامن عشر، وهو قرن ما يُعرف بالنهضة الثانية. إن هذا يعني أن الحديث عن التأخر ليس مجرد تجريد فارغ، بل إنه يحدد واقعًا مقابل واقع، واقع الشرق مقابل واقع الغرب. يدخل الشرق زمن الانحطاط، ويدخل الغرب زمن الصعود<sup>(١)</sup>.

(١) كمال عبد اللطيف: سلامة موسى وإشكالية النهضة، سلسلة العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ٢٠٠٩، ص ٢٧، ٢٨.

وقد استخدم الكُتّاب في القرن التاسع عشر مصطلح التجديد بدلالاته اللغوية، أي «إصلاح الشيء بالقدر الذي يعيده إلى صورته الأولى قبل إصابته بالبلبلى والعطب، ويجعله في الوقت ذاته ملائماً للواقع المعاش وثقافة العصر».

ونلاحظ أن هذا المصطلح قد بدأت إرهاصاته الأولى عند حسن العطار الذي فرّق بين التجديد والتقليد، فالتجديد عنده عمل عقلي يمكن صاحبه من نقد الموضوع المراد تجديده، فيقف على صحاحه وثوابته، ويستبعد الفاسد من عوارضه، ويستحدث عوضاً عنها ما يتلاءم مع الأصل، ويصبح نافعاً ملائماً للعصر. أما التقليد فهو المسايرة للغير فحسب، من دون فحص أو تحليل أو الإتيان بدليل أو حجة تبرر اتباعه واقتفائه.

ولا يفرّق العطار بين تقليد الموروث وتقليد المستحدث فكلاهما مذموم، فليس كل الموروث نافعاً، وليس كل المستحدث ضاراً، ومن ثم ينبغي على المجدد الاجتهاد في فحص هذا وذاك<sup>(١)</sup>.

وبعد احتكاك مصر بالغرب - سواء من خلال الحملة الفرنسية أو من خلال حركات الابتعاث إلى الغرب عن طريق البعثات العلمية أولاً إلى إيطاليا ثم إلى فرنسا - ظهرت ثلاثة اتجاهات للتجديد، وتغير مفهوم التجديد تبعاً لكل اتجاه، بل وتعدد داخل الاتجاه الواحد.

(١) حسن العطار: حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية- بيروت، (د.ت)، ص ٢٤٤.

الاتجاه الأول: وهو الاتجاه التغريبي الذي دعا إلى نقل مظاهر المدنية بكل ملامحها وفصل الدين عن الدولة، وجعل الوطنية المصرية هي حجر الأساس لتجديد الخطاب الحضاري، وبناء العقلية المصرية على أسس علمانية<sup>(١)</sup>.

وقاد هذا التيار سلامة موسى (ت ١٩٥٨) ومحمود عزمي (ت ١٩٥٤) وعزيز مرهم، وإسماعيل أدهم (ت ١٩٤٠)، وقد تأثروا جميعهم بالاتجاه العلماني الإلحادي الأوروبي من جهة، وبكتابات فرح أنطون (ت ١٩٢٢) وشبلي شميل (ت ١٩١٧) وشاهين مكاريوس (ت ١٩١٠) وفرنسيس مراش (ت ١٨٧٣) وغيرهم من المهاجرين الشوام المناهضين لسلطة الكنيسة الكاثوليكية من جهة أخرى.

الاتجاه الثاني: وهو الممثل للاتجاه الديني المحافظ، الراض للآخر، المكتفي بتقديس الموروث، وأشهر من مثّل هذا الاتجاه: الشيخ مصطفى صبري (ت ١٩٥٤) والشيخ عيسى منون (ت ١٩٥٦) ومحّب الدين الخطيب (ت ١٩٦٩) وجميعهم قد تأثر بالاتجاه الوهابي المغاير بطبيعة الحال لوسطية الأزهرين<sup>(٢)</sup>.

ويحمل التجديد عند هذا التيار المحافظ دلالات خاصة، فهو عندهم حراسة الدين بنفي كل دخيل يمس أصوله أو فروعه بالتبديد والتأويل الفاسد،

(١) سيف الدين عبد الفتاح، حازم ماهر، مدحت ماهر: تجديد الخطاب الديني من الحملة الفرنسية إلى الحملة الأمريكية، دراسة في كتاب «حال تجديد الخطاب الديني في مصر»، مكتبة الشروق - القاهرة، ٢٠٠٦، ص ٧٣، ٧٤.

(٢) عصمت نصار: أوام الفهم، دار روافد للنشر والتوزيع - القاهرة، ٢٠١٠، ص ٧٠.

والانتحال الباطل، ومن ثم يعتبرون أن أي محاولة للتوفيق بين المنقول والمعقول، بين الثابت والمتغير، بين الأصل والمستحدث ضرب من البدع، وخروج عن أصل الشرع الذي نزل ليصلح لكل زمان ومكان، من دون تبديل أو تطوير. ففي اتباع السلف هداية للخلف وإصلاح ما فسد وأن «ابتضاع المعارف الغربية مرهون بقدره المسلمين على أسلمتها أي إخضاعها للثوابت الشرعية وسنة السلف. أما دون ذلك فيُعد تغريباً وتبيدًا للدين»<sup>(١)</sup>.

الاتجاه الثالث: مثل هذا الاتجاه تيار فكري وسياسي واجتماعي أخذ في الظهور منذ الربع الثاني من القرن التاسع عشر عندما تعرّف رواده على أفكار أوروبا الحديثة ومؤسساتها وأخذوا يتساءلون عما يجب عليهم وما يمكنهم أن يأخذوه عن الغرب لإحياء مجتمعاتهم، كما كانوا يتساءلون «بأي معنى يظنون عربًا ويظنون مسلمين إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا منه»<sup>(٢)</sup>.

وحاول هذا التيار الجمع بين النافع والمفيد من الغرب مع الالتزام بالثوابت من العقيدة، وتطوير ما يصلح منها للتطوير لملاءمة الحياة الجديدة.

ورأى أصحاب هذا الاتجاه أن يقتصر الاقتباس على محاسن الحضارة الغربية، وعلى تلك النواحي من الثقافة التي تتلاءم مع خصائصنا وتقاليدنا وعاداتنا.

(١) محمد حسنين حسن حسنين: تجديد الدين، مفهومه وضوابطه وآثاره، كلية المعلمين، مكة المكرمة- المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٧، ص ٢٦٥ : ٢٩٤.

(٢) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨-١٩٣٩، ترجمة: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت - لبنان، ط٣، ١٩٧٧، ص ٨٩ وما بعدها.

وقاد هذا الاتجاه رفاة الطهطاوي (ت ١٨٧٣) وعلي مبارك (ت ١٨٩٣) وعبد الله النديم (ت ١٨٩٦) ومحمد عبده (ت ١٩٠٥) وقاسم أمين (ت ١٩٠٨)، ويمكن تسمية هذا الاتجاه بالمحافظ المستنير الذي جمع بين الأصالة والمعاصرة، العقل والنقل، الدين والعلم، لتلبية احتياجات الواقع.

والأصالة تعني محاورة الماضي من أجل الحاضر والمستقبل، وليس الأصالة عبادة الماضي، كما أن «الحداثة أو التمدن لا يكون بعبادة كل ما هو جديد»<sup>(١)</sup> بل محاولة الاستفادة من القيم الأساسية في التراث العربي الإسلامي، وإضافة ما وصل إليه الغرب، بحيث لا يكون بينهما تناقض<sup>(٢)</sup>.

فذهب الطهطاوي إلى الجمع بين التجديد والاجتهاد في مجال الشريعة، وإلى ضرورة الجمع بين العقل والنقل، العلم والشرع، النظر والعمل<sup>(٣)</sup> في ميدان الحياة المدنية.

ورأى علي مبارك أنه لا خلاف بين الالتزام بالدين والأخذ عن الغرب، فالدين - عنده - لا يعارض الانفتاح والرغبة في التغيير، بل على العكس من ذلك فالدين يشجع على التطوير، وقد عرض مبارك في كتابه (علم الدين) ذلك

(١) معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، رقم (١١٥)، الكويت، يوليو ١٩٨٧، ص ٥٩.

(٢) منى أبو زيد: الأصالة والمعاصرة عند الطهطاوي - القاهرة، ١٩٩٩، ص ٢٨.

(٣) رفاة الطهطاوي: القول السديد في الاجتهاد والتقليد، ضمن الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ١٩٨١، ج ٥، ص ٦٠.

الرجل المسلم الذي صاحب الرجل الإنجليزي إلى أوربا، وهي قصة رمزية تمثل الشرق الذي يسعى نحو التقدم بالذهاب إلى الغرب والنقل عنه، ولكن ليس النقل الكامل وإنما «اختيار النافع من بين الضار»<sup>(١)</sup>.

وعلى المنحى نفسه سار الأستاذ الإمام محمد عبده، وتناول التجديد في مجال الفكر الديني وفي مجالات الحياة الاجتماعية. ورأى أن الاجتهاد في الإسلام ضرورة، فقد نهانا القرآن عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم في الأخذ عن آبائهم، وتبشيع ما كانوا عليه حينذاك، «فالتقليد كما يكون في الحق يأتي في الباطل، وكما يكون في النافع يحصل في الضار»<sup>(٢)</sup>. وأكد على أن الخطأ في الاجتهاد لا يخرج صاحبه من زمرة المؤمنين «فمن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد في الاعتقاد ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ، ولكن خطؤه عند الله واقع موقع القبول»<sup>(٣)</sup>.

والاجتهاد ليس وقفًا على عدد من المفكرين السابقين، بل هو باب مفتوح دائماً؛ لأن طبيعة الدين الإسلامي أنه جاء ليوافق البشرية في كل زمان ومكان، وكلما تجددت احتياجات المسلم فلا بد من تجديد يوافق احتياجات العقل في

(١) علي مبارك: علم الدين، الإسكندرية، ١٨٨٢، ص ٤٣٦؛ وأيضاً: وداد القاضي: مقالة بعنوان «الشرق والغرب في كتاب «علم الدين» لعلي مبارك» ضمن كتاب «الحياة الفكرية في المشرق العربي» (١٨٩٠-١٩٣٩)، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ١٩٨٣، ص ٥١.

(٢) محمد عبده: رسالة التوحيد، ضمن الأعمال الكاملة، تحقيق: محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ١٩٧٢، ج ٣، ص ٣٦٦.

(٣) مصطفى عبد الرازق: محمد عبده، مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة، ط ٢، ١٩٩٧، ص ٧٢.

جميع مراحلها. يقول محمد عبده: «يحدث للناس باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها في هذه الكتب»<sup>(١)</sup>. ومن هنا كانت قضية الاجتهاد قضية أساسية مرتبطة بحياة الناس وتطورهم.

والتجديد - عنده - يعني تحرير العقل من قيد التقليد، وتنقية الأذهان من الفكر الموروث الذي لا أساس له في الأصول الشرعية، والرجوع بالدين إلى نقائه الأول، أي قبل الفتن وظهور البدع، وانقسام الأمة إلى شيع وأحزاب.

وعليه يصبح التجديد هو العمل على إزالة ما طرأ على الأصول والكليات، وكل ما يتعارض مع روحها ومقاصدها للكشف عن نقاء هذه الأصول، وإعادةها بالتعقل، والاجتهاد لتفعل فعلها في مستحدثات الأمور، وكل ما جدّ ويستجد في واقع الحياة، مع إضافات حديثة تعمد إلى تطوير مضمون الخطاب الإسلامي في إطار الأصول والثوابت، بحيث يتم للحضارة ذلك الاتساق الذي يجعل حاضرها الامتداد المنظور للقسمات الأصلية والثوابت الجوهرية في بنائها التليد<sup>(٢)</sup>.

ويذهب قاسم أمين إلى أن جوهر الإسلام يحمل كل المقومات التي تؤهله للعالمية، أي لحكم العالم في شتى الميادين وكل العصور، غير أن الجمود الذي

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار- القاهرة، ١٩٣١، ج١، ص٣١٨؛ وأيضاً: منى أبو زيد: مقالة بعنوان «منهج محمد عبده في دراسة العقيدة» ضمن كتاب «الشيخ محمد عبده، بحوث ودراسات عن حياته وفكره»، المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة، ١٩٩٥، ص٢٦٥.

(٢) محمد عمارة: تجديد الفكر الإسلامي محمد عبده ومدرسته، دار الهلال - القاهرة، ١٩٨٩، ص١١.

يصيب معتنقيه من حين إلى آخر هو الذي يعوق ذلك، ويصور الإسلام في عيون الأغيار على صورة مبدلة لطبيعته التي تحث على الاستنارة والتجديد.

ويوضح قاسم أمين أن المحافظة على الأصول الإسلامية في المشروع الحضاري الحديث لا تعني أبداً التمسك بسنن القدماء في العصور الإسلامية الماضية، فنظمهم السياسية وعوائدهم الاجتماعية واجتهاداتهم الفقهية وفنونهم وعلومهم كلها خاضعة للنقد والانتقاء والاستبعاد والتغيير والتحديث، وذلك تبعاً للواقع المعيش في كل عصر<sup>(١)</sup>.

وانتهى قادة هذا الاتجاه في القرن التاسع عشر إلى أن التجديد هو القدرة على الانتقاء والتقوم، فالمجدد هو المصلح الواعي، والحكيم الفطن، والمجاهد الذي لا يكل عن فك القيود المعطلة للأفكار الحرة التي تسعى لانتقاء النافع، والمعين على نهوض المجتمع وتقدمه.

وقد رفض أصحاب هذا الاتجاه ربط التجديد بالتبعية والفناء في الآخر، ورأوا أن إبقاء المجدد على الثوابت التي تكون صلب الهوية، لا يعني التسليم الأعمى بصحتها من دون فحص ونقد للكشف عن جوهرها وتخليصها مما أعاق فاعليتها، كما رأوا أن المجدد الذي ينبهر بالغريب والعجيب في ثقافة الأغيار، ويدعو لنقله من دون درس أو نقد لبنيته وأوضاعه وخلفياته وآثاره لا يمكن وصفه

(١) قاسم أمين: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق - القاهرة، ١٩٨٩، ص ٨٤: ٩٦.

بالمجدد بل هو عين المقلد، فالتقليد هو التقليد سواء كان للعتيق أو للمستحدث الوافد<sup>(١)</sup>.

وإذا ما انتقلنا إلى مفهوم التجديد في النصف الأول من القرن العشرين، سنجد أن تلاميذ محمد عبده من أمثال أحمد لطفي السيد (ت ١٩٦٣) ومصطفى لطفي المنفلوطي (ت ١٩٢٤) ومصطفى المراغي (ت ١٩٤٥) ومصطفى عبد الرازق (ت ١٩٤٧) ومحمد فريد وجدي (ت ١٩٥٤) وعبد المتعال الصعيدي (ت ١٩٦٦) قد نجحوا في ترسيخ مفهوم التجديد في الرأي العام التابع، وذلك عن طريق المجالس العلمية والمنابر الثقافية، فضلاً عن المدارس الحديثة.

ويُعرف محمد رشيد رضا (ت ١٩٣٥) التجديد عند محمد عبده ومدرسته بأنه «الجمع بين التجديد الديني والديني بالنظر والعمل (خطاب ومشروع)<sup>(٢)</sup>».

فقد سار أحمد لطفي السيد على نهج أستاذه محمد عبده في اعتبار الدين الإسلامي هو المقدمة الأولى التي يجب على المجددين الانطلاق منها في دعوتهم للإصلاح والتقدم، فهاهو يؤكد - في غير موضع من كتاباته - على أن الإسلام ليس طقوساً جامدة أو عادات موروثية، بل هو دستور حياة، لا يمكن الخروج على مبادئه؛ لأن فيها صلاح الأمة. غير أنه يفرق بين جوهر الدين وأصول الشريعة

(١) عصمت نصار: أحمد فارس الشدياق، «قراءة في صفائح المقاومة»، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ٢٠٠٥، ص ١٦٢.

(٢) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج ١، المقدمة.

من جهة، والفكر الديني وآراء الفقهاء من جهة أخرى، مبيناً أن الثابت والصحيح وحده هو الخلق بالاتباع والتقليد، أما المتغير من الأفكار والعلوم والآراء فجدير بالتطور والتغيير.

ويصف أحمد لطفي السيد القرآن الكريم بأنه مستودع الدين وإليه المرجع إذا اشتد الأمر وعظم الخطب، وسئمت النفوس من التخبط والضلال، ولا يزال لشعاع نوره نفوذ بين تلك الحجب التي أقاموها دونه، ولا بد أن يبلغ ضياؤه بأيدي أنصاره وأعين أوليائه ليهدتوا به، ويحمدوا سره، لكن إذا غلبت عليهم ظلم البدع، وران على قلوبهم ما كسبوا من تحزب الشيع، فهؤلاء في عمى عن نوره، وقلوبهم في أكنة أن يفقهوه<sup>(١)</sup>.

وقد أخذ لطفي السيد على أذعياء السلفية خلطهم أمور السياسة بالعبادة، فاستباحوا نهب ثروات مصر باسم الجامعة العثمانية، واستبداد الأتراك بالمصريين باسم طاعة ولي الأمر، وتكفير دعاة الوطنية المصرية باسم الوحدة الإسلامية، فأوضح أن مبادئ الشريعة قامت على العدل والإنصاف والحرية، ولم تحرم حب الوطن والاعتزاز بالهوية القومية، وعليه فكل ما خالف ذلك ليس من أصول الدين، والخروج عليه واجب. أما انتحال النظم السياسية الغربية الحديثة فلا يتعارض مع أصل الشرع طالما لا يحلل حراماً ولا يحرم حلالاً، وأن تطبيق الشريعة

(١) أحمد لطفي السيد: تقرير مرفوع إلى أعتاب مولانا الملك المعظم فؤاد الأول، عن فهرس القرآن للمصحف الملكي المصري، دار الكتب - القاهرة، ١٩٣٣، ص ١٣.

الإسلامية في ميدان الاجتماع والسياسة مرهون بتجديد الفكر الإسلامي في فقه الحدود والمعاملات<sup>(١)</sup>.

ويقابل المنفلوطي بين دعاة التغريب وطلاب التجديد، ويصف الفريق الأول بالمقلدين في انتحالهم مظاهر المدنية الغربية من دون مناهجها وعلومها، وترويجهم لمذاهبها في السياسة والقومية والوطنية، ظناً منهم بأن تنازلهم عن شخصياتهم وهويتهم وارتدائهم لباس الغرب سيمحو جهلهم ويلحقهم بركب التقدم والمدنية.

ويرى المنفلوطي أن شر هؤلاء لا يقل خطراً على الأمة من أولئك المتظاهرين بالمدنية، الذين يطلقون اللحن ويرفعون الثياب ويمسكون بالمسايح، ويطلقون الفتاوى ويكفرون ويبدعون، وهم أجهل الناس بعلوم الشرع والتفسير والتأويل، ويرمون حضارة الغرب بالمجون والفجور من دون علم منهم بأصول المدنية الحديثة وأدابها، اعتقاداً منهم بأن هلاكهم في حضارة الأغيار، وأن خلودهم في إحياء الموروث عن الأجداد<sup>(٢)</sup>.

أما المجددون فهم أنصار الفضيلة لا يفرطون في شخصياتهم والأصيل من تراثهم، ولا يجمدون على الموروث، ولا يفتنون بالمستحدث من حضارة الغرب، بل يتخذون من النقد غربالاً لانتخاب النافع من القديم والحديث، وفي ذلك

(١) عصمت نصار: فكرة التنوير بين لطفى السيد وسلامة موسى، دار الهداية - القاهرة، ٢٠١٠، ص ٣١٥.

(٢) مصطفى لطفى المنفلوطي: النظرات، مكتبة مصر للطباعة - القاهرة، ١٩٩٣، ج ١، ص ١١٧: ١١٩.

يقول: «لا مانع من أن يعرب لنا العربون المفيد النافع من مؤلفات علماء الغرب، والجيد الممتع من أدب كتابهم وشعرائهم، على أن ننظر إليه نظرة الباحث المنتقد لا الضعيف المستسلم، فلا نأخذ كل قضية مسلمة.. ولا مانع من أن ينقل إلينا الناقلون شيئاً من عادات الغربيين ومصطلحاتهم في مدنيّتهم، على أن ينظر إليه نظرة من يريد التبسيط في العلم بثئون العالم، والتوسع في التجربة والاختبار، لا على أن نتقلدها ونتحلها ونتخذها قاعدتنا في استحسان ما نستحسن من شئونها، واستهجان ما نستهجى من عاداتنا»<sup>(١)</sup>.

كما أوضح المنفلوطي أن من الوهم الاعتقاد بأن التجديد بضاعة تُشترى أو لباس يُرتدى، بل هو أسس ومقومات وآليات يضعها قادة الرأي فيسيرون عليها في خطبهم ويطبّقونها في مشروعاتهم وإن لم تتول الأمة إصلاح شأنها بنفسها لا تصلحها أمة أخرى مهما حسنت نيتها، والإصلاح إن «لم ينبت في تربة الأمة نفسها، ويزهر في جوها ويأثف مع مزاج أفرادها وطبيعتهم لا ينفعها ولا يجدي عليها»<sup>(٢)</sup>.

وينطلق الشيخ مصطفى المراغي إلى مفهوم آخر للتجديد وتطبيقاته في مجالات أخرى، فالتجديد - عنده - يعني فتح باب الاجتهاد الذي يقوم على العودة إلى المصادر الأصلية، ويعني أيضاً قدرة الشريعة على مواكبة كل تغيرات الحياة في مستوياتها المتعددة، خاصة التعليمية والتشريعية.

(١) السابق، ص ١٢٠.

(٢) مصطفى لطفى المنفلوطي: كلمات المنفلوطي، دراسة وتقديم: جبرائيل سليمان جبور، دار الأفق الجديدة، بيروت - لبنان، ١٩٨٣، ص ٥٦، ٥٧.

ويعيب المراغي على الأزهريين الذين أغلقوا باب الاجتهاد بحجة الحفاظ على القديم الذي لا يصلح سواه في كل الدروب، فلغة وعلم وكتب وآراء القدماء في اعتقادهم - شأن الثوابت العقدية - صالحة لكل زمان ومكان. وهذا ما ينقده المراغي قائلاً: إنهم استكانوا في القرون الأخيرة إلى الراحة، وظنوا أن لا مطمع لهم في الاجتهاد، فأقفلوا أبوابه، ورضوا بالتقليد، وعكفوا على كتب لا يوجد فيها روح العلم، وابتعدوا عن الناس، وجعلوا طرق التفكير الحديث، وجعلوا ما جد في الحياة من علم، وما جد فيها من مذاهب وآراء، فأعرض الناس عنهم ونقموا هم على الناس، فلم يؤدوا الواجب الديني الذي خصصوا أنفسهم له، وأصبح الإسلام بلا حملة ولا دعاة بالمعنى الذي يتطلبه الدين<sup>(١)</sup>.

وكما عاب المراغي على الاتجاه السلفي جموده، كذلك عاب على الاتجاه التغريبي تنكره لأصوله وثوابت عقيدته، بحجة أن هذه الأمور موروثه لا يجدي إحيائها ولا المحافظة عليها، بل يجب إحلال المدنية الغربية عوضاً عنها، لأنها الأصلح لزماننا. ومجّ كذلك بعض التفاسير القرآنية التي تنزع إلى ربط المعارف الحديثة بالدلالات القرآنية مبيناً أن تلك المعارف والعلوم من المتغيرات، أما المعاني القرآنية فهي من الثوابت التي لا يمكن تبديلها أو الحكم عليها بالخطأ، فالقرآن ليس كتاب علم بل دستور هداية، ويقول في ذلك: خير لنا أن ندع العلماء يقررون معارفهم ويستدلون عليها، ويحملون نتيجة خطئهم إذا تغيرت

(١) محمد كرد علي: العلامة المراغي شيخ الأزهر، مقالات في كتاب «المراغي في ذكراه الخمسين»، تقديم وتحقيق: حسين مهرا، الهيئة العامة لقصور الثقافة- القاهرة، ١٩٩٥، ص ٢٣.

معارفهم وأثبت العلم نقيضها. نعم إن في الكتاب الكريم آيات لا تفهم حق الفهم إلا بمعارف فلكية وطبيعية، ولكن تلك لم تُسَق لتقرر تلك المعارف، وإنما نزلت للهداية والعبرة. فليس القرآن الكريم كتاب حساب وفلك وطبيعة، وإنما هو كتاب هداية وتنظيم لعلاقة الإنسان بربه، وعلاقة أفراد الناس بعضهم ببعض<sup>(١)</sup>.

وسار في هذا الاتجاه من التجديد الشيخ مصطفى عبد الرازق، الذي بيّن أن التجديد هو نقيض التبديد والتقليد، وأن طلب علوم الغرب لا يعني التغريب وأن نقد الموروث يحييه، ويبرز أصالة ما فيه، وأن الدعوة لفتح باب الاجتهاد لا تعني الشطط والترويج للإلحاد، وأن الدين والعلم والعقل من دعائم المدنية التي لا غنى للمصلحين والمجددين عن الأخذ بها مجتمعة.

ومن أقوال مصطفى عبد الرازق في التجديد: «نحب أن يفهم الناس مذاهبنا الجديدة، ويقتنعوا بصحتها، فيحملهم التشبع بفائدتها على مفارقة قديمهم وفي أنفسهم حسرة عليه، نحن نحب أن نجد صلابة من الأمة في تقاليدنا التليدة التي نريد أن نزلزلها، ذلك بأننا نسعى إلى جعل أمتنا تأخذ الجديد بقوة ومن لا يعز قديمه فلن يعز الجديد»<sup>(٢)</sup>، «إن الذين يفكون العقول من أغلالها إنما يمهدون لها السبيل إلى الحق، والدين من أسمى الحقائق في هذا الوجود»<sup>(٣)</sup>، «لا تستعد

(١) السابق، ص ٣٤.

(٢) مصطفى عبد الرازق: آثار مصطفى عبد الرازق، جمعها: علي عبد الرازق، تقديم: طه حسين، دار المعارف -

مصر، ١٩٦٧، ص ١٦٩.

(٣) السابق، ص ٥٠٢.

الأشياء الدينية لقبول التجديد إلا حينما تقوى وتمتد حركة الرقي حتى تكون عامة يلين لها ما جعله الزمان صلباً»<sup>(١)</sup>.

وحذر محمد فريد وجدي من تغلغل آفتين في بنية المجتمع المصري:

أولاهما: اليأس من الإصلاح ومن اللحاق بالمدينة الغربية.

والثانية: الافتتان بمظاهر الحضارة الغربية والتنازل عن الشخصيات الذاتية من دين ولغة وقيم وأخلاق بحجة أنها لم تفلح في إنهاض المسلمين، ووضح أن مقاطعة المدينة الغربية حفاظاً على القديم والهوية ليس هو الحل الناجع والدواء الشافي من حمى الاستغراب أو طاعون الجمود، فهناك العديد من الأمم الشرقية - مثل اليابان - التي حافظت على شخصياتها الثقافية التليدة في الوقت الذي أخذت بأصول العلوم والمدينة الحديثة ويقول: «يرى كثير من أنصار النهضة الجديدة أن مساواتنا - بالغرب - لا تأتي إلا بتقليده تقليدًا أطلقوه ولم يضعوا له حدًا. وغفلوا عن أن للأمم أمزجة مختلفة كما للأفراد، وأن بين الغربيين والشرقيين من التباين في القابليات ووجوه الاستفادة ما لا يمكن لأحدهما أن يأخذ معه عن الآخر شيئاً إلا بعد قلب كيانه وسكبه على صورة تناسبه وتلائم طبيعته الخاصة... لا أنكر أن أمامنا أموراً رئيسية يجب أخذها عن الغرب بطريق التقليد. ولكن أقول إنه لا يتأتى أخذها إلا بعد إعطائها شكلاً شرقياً يناسب

(١) السابق، ص ٣٧٣.

المزاج الشرقي ويتفق مع الطبيعة الشرقية»<sup>(١)</sup>، ويضيف: لست من أعداء المدينة الأوروبية ولا من الواهمين في تقديرها قدرها، بل أنا ممن يعتقد أنها أفخم مظهر من مظاهر الرقي الإنساني في عالمي الصناعة والعلم الطبيعي... والناس بإزاء هذا البدع الفخيم أحد ثلاثة رجال (المقلد المفتون) و(المعادي اليائس) و(الفطن الأريب المدرك لحركة التاريخ وسُنَّة الحضارة والوائق بأن لكل مدينة مقومات وأسسًا إذا تمكنت أمة منها لحقت بركب التقدم والمدينة، من دون التنازل عن مشخصات ذاتها). «هؤلاء الأحياء لا يحقرون مدينة الغرب ولا يهيمون فيها، بل هم أكثر المتحمسين لها... يدعون إلى الأصول الأولية التي هي دعائم لكل مدينة إنهم المجددون المجتهدون المحافظون على مشخصات الأمة» و(الميالون بفطرتهم للتوفيق بين علمهم وعملهم وبين عواطفهم وأسلوب حياتهم)<sup>(٢)</sup>.

ويصرح عبد المتعال الصعيدي في مقدمة كتابه «المجددون في الإسلام» أن الإسلام ليس دين عبادة فقط، وإنما هو نهضة دينية ومدنية معًا، قصد بها النهوض بالعرب الذين اختير الرسول منهم أولاً لينهضوا بسائر البشر ثانيًا. فغاياته هو النهوض بالبشر في الدين والعلم، وهذه هي وظيفة الإسلام الكبرى، وغاياته العظمى في هذه الحياة والإسلام من جهة هذه الغاية يتسع للتجديد في كل زمان ومكان؛ لأنه إذا كانت غايته النهوض العام بالإنسانية، فوسائل هذا

(١) محمد فريد وجدي: الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ٣، ١٩٦٧، ص ٦٦٠.

(٢) السابق، ص ٧١٤.

النهوض تسيير في طريق الارتقاء، ولا تقف عند حد محدود لا يتعداه؛ لأنها تعتمد على الارتقاء في العلم والعرفان<sup>(١)</sup>.

ويمكننا أن نلاحظ من تعريفات التجديد السابقة لرواد الإصلاح في مصر عدة أمور:

**أولها:** حرص جميعهم على تحديد الدلالة الاصطلاحية للتجديد وإبراز الفرق بينها وبين التقليد بكل معانيه.

**ثانيها:** ربطهم بين عمل المجدد وعمل المجتهد وعدم فصلهم بين ميدان الاجتهاد في الدين والتجديد والإصلاح في قضايا الحياة المختلفة.

**ثالثها:** تعويلهم على علم مقاصد الشريعة في خطابهم الإصلاحى ومشروعهم الحضارى.

**رابعها:** وجود تواصل وتوافق بين دلالات الخطابات في النصف الثانى من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وذلك على الرغم من وجود بعض التباين والاختلاف في الرؤى والأحكام.

(١) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر، مكتبة الآداب - القاهرة، (د. ت)، ص٦، ٧.

**خامسها:** أن الدعوة للتجديد انطلقت من حاجة عملية ترمي إلى الإجابة عن السؤال المطروح: لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا؟

**سادسها:** أن معظم الذين اضطلعوا بصياغة خطاب التجديد كان لديهم وعي بالدور الإصلاحية الذي يقومون به، وقد انعكس ذلك الوعي بوضوح في معقولية التصورات وواقعية الحلول للمشاكل التي تصدوا لها.

**سابعها:** أن هذه التعريفات مجتمعة قد نجحت في تشكيل ما نطلق عليه بنية خطاب الاتجاه المحافظ المستنير.

### ثالثاً: مراجعات منهجية

ما زالت الكتابات المعنية بالفكر العربي الإسلامي الحديث مختلفة فيما بينها حول مفهوم التجديد ومقوماته وأبعاده واتجاهاته وقضاياها، فنجد بعضها يؤكد على أن خطاب التجديد الذي انطلق من مصر لا يمكن رده كله إلى العقلانية الغربية، ولا الليبرالية الملحدة ولا إلى الوضعية المادية فحسب، بل هو مزيج من وعي الذات المصرية بتخلفها ومدى تقدم الآخر المتمثل في قوى الاحتلال الغربي، الأمر الذي أثر في بنية الخطاب الحضاري الذي أنتجه المجددون في القرنين التاسع عشر والعشرين.

وظهرت بعض الكتابات المعنية بدراسة خطاب التجديد في مصر، ونسبت مقومات النهضة المصرية وأسسها إلى الأثر الغربي، مؤكدة على أن رفاة الطهطاوي ومحمد عبده وطه حسين (ت ١٩٧٣) وعلي عبد الرازق (ت ١٩٦٦) وإسماعيل مظهر (ت ١٩٦٢) يمثلون الاتجاه التنويري الليبرالي الغربي المناهض للفكر الديني السلفي، وأن المحافل الماسونية كان لها الفضل الأكبر في توجيه العقل الجمعي المصري للتخلص من قيود الأفكار الموروثة، وأن الحملة الفرنسية والفلسفات الوضعية هي التي نقلت مصر من طور الجمود والتخلف إلى طور الاستنارة والمدنية، ومثل هذا الفريق: هاملتون جب (ت ١٩٧١) وألبرت حوراني (ت ١٩٩٣)<sup>(١)</sup> ولويس عوض (١٩٩٠)<sup>(٢)</sup> وغيرهم من الذين حاولوا طمس خصوصية الخطاب المصري وجعله مجرد توكيلات فكرية للفكر الغربي.

ووصف بعضهم عبد العزيز جاويش (ت ١٩٢٩) بأنه من رواد الاتجاه الاشتراكي، وراق للبعض الآخر تشبيه منصور فهمي (ت ١٩٥٩) وعلي عبد الرازق وطه حسين بفلاسفة عصر التنوير الثائرين على سلطة الكنيسة.

(١) ألبرت حوراني: الفكر العربي، ص ٨٩ وما بعدها.

(٢) لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث، الخلفية التاريخية، دار الهلال - القاهرة، ط ٣، (د.ت)، ج ١،

في حين فصل جولد تسيهر (ت ١٩٢١) وتشارلز آدمس (ت ١٩٦٨)<sup>(١)</sup> وأنور عبد الملك<sup>(٢)</sup> بين خطاب الطهطاوي وخطاب محمد عبده، فالأول - في رأيهم - يُعد ثمرة من ثمار الاتصال المباشر بالغرب، أما الثاني فهو أقرب إلى منحى الإصلاح الديني وتجديد الفكر العقدي منه إلى المشروع النهضوي الحضاري.

وعلى الرغم من ذلك نجد تشارلز آدمس ينسب إلى مدرسة محمد عبده جلّ الاتجاهات والخطابات النهضوية الحديثة مثل خطاب رشيد رضا ومصطفى المراغي ومصطفى عبد الرازق في الإصلاح الديني، وخطاب قاسم أمين في تجديد الفكر الاجتماعي، ولطفي السيد وعلي عبد الرازق في تجديد الفكر السياسي، وعبد العزيز جاويش في تجديد الفكر التربوي<sup>(٣)</sup>.

في حين يرى أنور عبد الملك أن هذا التقسيم غير دقيق؛ لأن معظم قادة الحركة الليبرالية الأولى كانوا من أبناء الطبقة الوسطى المصرية، ومن خريجي الأزهر، شأنهم في ذلك شأن رواد تجديد الخطاب الديني، وعلى رأسهم محمد عبده الذي لا يمكن فصل خطابه عن الدعوة للتحديث وتطوير التعليم وإصلاح

(١) تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة: عباس محمود، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، مطبعة الاعتماد - القاهرة، ١٩٣٥، ص ٤: ٦.

(٢) أنور عبد الملك: نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، ١٩٨٣، ص ٧: ٢٠.

(٣) تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد في مصر، ص ١٦٩ وما بعدها.

حال اللغة العربية، ونقض العادات والتقاليد الاجتماعية الفاسدة، وتوجيه الرأي العام لضرورة إقامة حياة برلمانية ودستورية لنهضة الأمة، ومن ثم يصبح الفصل بين الخطابين «الليبرالي والديني» من حيث المضمون يعتمد على منابت الأفكار وغلبتها وتطور السياق التاريخي؛ وذلك لأن كليهما كان يهدف لتطبيق مشروع نهضوي واحد يجمع بين الأصالة والمعاصرة في مواجهة أوروبا الغازية<sup>(١)</sup>.

ويتراءى لنا أن علة التخبط في التقييم وتحديد الاتجاهات الفكرية يرجع إلى اهتمام أصحاب هذه الكتابات بالكشف عن طبيعة العلاقة بين المفكرين المصريين والفكر الأوروبي، وإهمال قراءة النسق العام لأنواع الخطابات المطروحة والبنية الثقافية التي شكلتها، وراق لهم عقد المقارنات بين الأفكار الجزئية المتضمنة في خطاب المفكرين المصريين، وبين الأفكار السياسية والاجتماعية والأوروبية، واستندوا على ذلك في تحديد الاتجاهات وتحليل النزعات.

وفاتهم أن قوة الوازع الديني عند حسن العطار والطهطاوي ومحمد عبده ومصطفى عبد الرازق ومحمد فريد وجدي وعبدالمتعال الصعيدي كانت الموجه الأولى للخطاب النهضوي المصري، فقد فطن جميعهم إلى أن تجديد الفكر الديني بالقدر الذي يتيح التعلم من الآخر، والاستفادة من الأغيار هو القاعدة الرئيسة

(١) أنور عبد الملك: نهضة مصر، ص ٣٩٥: ٣٩٩.

لهذا الخطاب، أما التبعية والتقليد والتغريب والفناء في الآخر فلن يوصلهم إلى المدنية التي كانوا يرمون إليها.

أضف إلى ذلك أن معظم الأفكار التي طرحها قادة الفكر في النصف الأول من القرن العشرين لم تكن ضد الثابت العقدي، بل كانت تناهض سلطة الفكر الموروث، سياسياً كان أو اجتماعياً، الأمر الذي يثبت أن حركة التجديد في مصر كانت مغايرة تماماً لحركة التنوير الأوروبية.

وعليه فإنه من الخطأ رد خطاب التجديد ومشروع النهضة الذي انطلق من مصر منذ أخريات القرن الثامن عشر إلى أسس ومقومات وآليات أجنبية؛ لأن مفهوم التجديد في كتابات رواده الأوائل، وعلى رأسهم الشيخ حسن الجبرتي والشيخ حسن العطار ومريديه، والشيخ رفاعة الطهطاوي وتلاميذه، ومحمد عبده ومدرسته قد عبّروا جميعاً عن أصالة خطاب التجديد المصري، وأكدوا على أنه نتاج وعي قادة الرأي بالواقع المعيش، وهموم المجتمع المصري وطموحاته، وغايته التطوير والتحديث، ونقد الموروث والوفاد لانتخاب الأفضل.

ولا يعني ذلك إنكار دور المؤثرات الأجنبية في بناء خطاب التجديد في مصر، بل الذي نريد توضيحه في هذا السياق هو أن المفكرين المصريين لم ينتحلوا خطابات الأغيار، ولم يقلدوا مشروعات الأجانب، بل ابتضعوا المعارف العلمية والمناهج الحديثة والأساليب المتطورة من جل الثقافات التي اتصلوا بها، سواء عن

طريق حركة التجارة أو البعثات العلمية أو حركة الترجمة. ثم أعملوا فيها النقد، ووظفوا النافع منها لخدمة مشروعاتهم الحضاري بعد صبغه بالصبغة المصرية.

أي أن قادة الفكر المصري استطاعوا منذ البداية وضع الأسس والخطوط الرئيسة لخطابهم ومشروعاتهم التجديدي، ويبدو ذلك جلياً في ربطهم بين النظر والعمل، وفصلهم بين الثابت والمتغير، وتجنبهم الصدام مع السلطات المهيمنة على صناعة القرار، والعمل على توجيهها لخدمة مشروعاتهم، وتقديم تجديد الغايات على البحث عن الوسائل، وانتخابهم مناهج التطبيق فضلاً عن براعتهم في صياغة لغة الخطاب، وموضوعيتهم وواقعيتهن في مناقشة القضايا، والتغلب على المشكلات.

كما لا يمكننا تجاهل الدور الذي لعبته الخبرات الوافدة إلى مصر، تلك التي وظفها محمد علي لخدمة مشروعاته الحضاري (مثل الأرمن - السانسيمونيين - الإيطاليين - الفرنسيين)، الذين استعان بهم في تشييد المدارس العسكرية، والمطابع، والتخطيط للإصلاح الزراعي، وتأسيس الحياة العلمية في مصر، وكذا المهاجرين الشوام الذين شغلوا الوظائف الإدارية في معظم الدواوين بجانب الطليعة الأولى من المثقفين المصريين الذين تتلمذوا على يد رفاة الطهطاوي وعلي مبارك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ونجحوا في إثراء الحياة

الثقافية المصرية بتشديد المسارح وإنشاء الصحف التي لعبت دورًا بارزًا في إيقاظ وتربية الرأي العام المصري.

#### رابعًا: سمات الخطاب التجديدي ومجالاته

كان لخطاب التجديد المصري سمات تميزه عن جلّ الحركات الإصلاحية والثورات النهضوية المعاصرة له، ويبدو ذلك في تعويله على سياسة التطوير والتغيير والتحديث التدريجي في شتى الميادين، والابتعاد عن التحولات الفجائية والثورات الراديكالية كما كان الحال في الحركة الوهابية (١٧٤٤) التي عنيت بتجديد الفكر الديني وتخليص الثوابت العقديّة من البدع والخرافات. كذلك حركة ابن الأمير الصنعاني (ت ١٧٥٠) والشوكانى (١٧٩٠) في اليمن، والدعوة السنوسية (١٨٣٠) في ليبيا التي اصطبغت بالمسحة الصوفية الإصلاحية في المغرب العربي، وحركة أبي الثناء شهاب الدين محمود الألوسى (١٨٥٠) في العراق<sup>(١)</sup>. والخطاب الإصلاحي التركي المتسم بالمسحة الغربية في الجمعية الطورانية وحزب الاتحاد والترقي (١٨٣٩) والحركة المهديّة في السودان (١٨٨١) وهي حركة دينية صوفية سياسية كانت ترمي إلى إقامة عدالة اجتماعية عن طريق الجهاد المسلح ضد الاستبداد العثماني والاحتلال الإنجليزي، والحركات

(١) علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩١٤)، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط٣، ١٩٨٠، ص٤٤: ٥٢.

الإصلاحية في الهند علمانية كانت أو صوفية أو جهادية راديكالية، فجلها يمكن وصله بالطابع الإصلاحى الدينى الموجه فى التجديد والتطوير والتحديث فى حين كان خطاب التجديد المصرى أبعد ما يكون عن القولية الأيدولوجية.

ذلك فضلاً عن تميز خطاب التجديد المصرى عن غيره بالتنوع فى الرؤى من جهة، وخلوه من التعصب المذهبى والعرقى من جهة ثانية، وتواصل رواده فى منهجية التطبيق والحرص على الصالح العام، والاعتماد على الذات المبدعة فى النقد والتقويم والانتقاء، وذلك فى الفترة الممتدة من ١٨٣٠ إلى ١٩٣٠ من جهة ثالثة.

فقد انطلق خطاب التجديد فى مصر من وعى قادة الفكر المصرى بالواقع المعيش، ومن ثم كان لزاماً عليهم الإجابة عن السؤال المطروح: لماذا تخلفنا وتقدم غيرنا؟ وهو ما مثله أصحاب الاتجاهات التجديدية.

فالتجديد لا يعنى الفناء فى الآخر وطمس هويتنا الحضارية المتميزة، ولا تعنى الأصالة تقديس كل قديم ولا العودة إلى الماضى كى نعيش فى نظمه وقوالبه، بل التجديد والأصالة فى الانتقاء من هذا وذاك بعد نقده واستبعاد الفاسد منه، وأن تتلمذنا على أوروبا ليس من البدع، فقد تتلمذ عليها أساطين الحضارة الإسلامية، علماء كانوا أو فلاسفة، ثم تتلمذت أوروبا بدورها على نتاج الحضارات الشرقية بعامة والإسلامية بخاصة وقت نهضتها الحديثة، الأمر الذى يؤكد أن اقتفاءنا نحن

المصريين لمدينة أوروبا في التقدم ليس فيه مخالفة للملة في شيء، هذا من جهة، ولا مغايرة لقانون تتابع الحضارات وقوانين التطور من جهة أخرى.

وإذا ما تناولنا بالتحليل مضمون خطاب التجديد في مصر وبنيته الإصلاحية فسوف نجد أنه أصدق ما يكون في مناقشته لقضايا المجتمع المصري: قضية حرية المرأة، والتعليم والعمل، والمشاركة في الحياة السياسية، وقضايا الزواج والطلاق وتعدد الزوجات، ونقد العادات والتقاليد البالية، ومد جسور المعرفة تجاه الأغيار، واقتباس المناهج دون النظريات؛ لتوظيفها في مشروع النهضة عن طريق الترجمة والتعريب، وتحديث لغة الحوار مع الآخر، وذلك بالاستناد على الوقائع التاريخية والأدلة العلمية ومنطق التناظر والتساجل، وتغليب مصلحة مصر على ما دونها في الدعوة إلى حرية الفكر والصحافة، والحرية السياسية والحياة البرلمانية الدستورية، ومناقشة إعادة بناء العقلية المصرية، وتربية الرأي العام التابع، وتوجيه العقل الجمعي للمشاركة الإيجابية في مشروع النهضة، والتأليف بين دوائر الهوية (الهوية الوطنية- الهوية الدينية- الهوية القومية) ورفع شعار مصر للمصريين، والدين لله والوطن للجميع، وإحباط محاولات المستشرقين السياسيين لإشعال نيران الفتنة الطائفية في الثقافة المصرية، والحيلولة بين غلاة الفكر والنزعات الجانحة مثل (البابية- البهائية- القديانية) والتغلغل في بنية المشروع الإصلاحي.

ويمكننا تحديد سمات هذا التجديد ومجالاته فيما يلي :

### أ - المجال العقائدي

وقد تمثل التجديد في هذا المجال في عدة نقاط هي :

- أن الدين هو نقطة الانطلاق للإصلاح والتغيير باعتباره عقيدة للأمة وفكر الجمهور الراسخ المكين الذي لا تبدده شطحات الصفة ولا جمود العامة.
- أن الدين الإسلامي ملة وحضارة لا صراع فيه بين العقل والنقل، ولا صدام بين الشرع والعلم.
- أن التأويل العقلي هو المنهج الذي يجب على علماء المسلمين انتهاجه في فهم النص وفي التصدي لمشكلات المجتمع اقتفاءً لخطى أبي حنيفة والشافعي.
- أن علة تأخر المسلمين تكمن في انصرافهم عن جوهر الملة الإسلامية إلى أمور السياسة التي أضافت إليها ما ليس فيها من جهة وما يتعارض معها من جهة أخرى، وأن خير سبيل لإصلاح ما فسد هو تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى.

- أن حرية الاعتقاد التي أقرها الإسلام، ودعا إليها لا تعني التطاول عليه، أو التشكك في صلب عقيدته، أو نقضها من قِبَل بعض المسلمين، ما دام شرط الإيمان هو الحرية (أعقل كي أومن) و(لا إكراه في الدين).

فالإسلام قد حرر العقل من القيود، وأتاح له أن يتنسم أريج الفكر خالصًا من كل خلط، صافيًا من كل كدر، فالتحرر الفكري - كما رسمه الإسلام - هو التعبير الواقعي الصادر عن الاعتراف بالعقل، ووضعه في موضعه بكل الملكات الإنسانية، وأن الملة المحمدية قد حاربت آفات العقل وعلى رأسها التقليد الذي يفضي إلى جموده وعقم الفكر واندثار الحضارات.

## ب - المجال الفكري

وتمثل التجديد في هذا المجال في عدة مظاهر:

- الفصل التام بين الدين والفلسفة والعلم باعتبار أن كلاً منها له موضوعه ومنهجيته، فالفلسفة باعتبارها نتاجًا عقليًا خالصًا تقبل النقد والتعديل والإضافة والانتقاء تبعًا للنزعات والمذاهب الفكرية والميول الفردية والاتجاهات السياسية والاجتماعية والمعطيات الحضارية، ويتسم أهلها بالتوقد الذهني والتمرد على المألوف، والرغبة في التجديد والتغيير أو التبرير.

وعلى النقيض من ذلك نجد الوحي كلام الله المنزه عن أي نقد أو شك أو هوى، ونجد معظم المؤمنين به مطمئنين إلى صحته، كارهين الخوض في مسلماته ومناقشة معتقداته، لا يتورعون عن خوض المعارك، وإزهاق الأرواح دفاعاً عنه.

وعلى هذا النحو تمضي العلاقة بين العلم والدين، فأولهما يركن إلى الذهن والحس والتجربة، بينما يركن الثاني إلى الوجدان والشعور ويؤثر الإيمان على العقل.

- أن الفلسفة الإسلامية وثيقة الصلة بالعلم شأنها في ذلك شأن الفلسفة اليونانية، بيد أنها تميزت عن سابقتها بنزعتها العملية من جهة، وطرافة مناهجها من جهة ثانية، وأصالة نتائجها من جهة ثالثة.

- أن الفكر الإسلامي يقوم على أربع ركائز هي: تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض في الظنيات. وأن النظر العقلي لا يتعارض مع الإيمان، بل هو سبيله. وأن الخلاف في الآراء الشرعية والفقهية لا يفضي أبداً للتكفير. والأخذ بالسنن الطبيعية والقوانين العلمية.

- أن للمسلمين مناهج وأبحاثاً خاصة بهم نبتت في كنف القرآن والسنة، وتمثلت في المنهج الاستقرائي والقياس الأصولي والجدلي والنقدي المقارن، ذلك ما استخدمه الأصوليون: أصول الفقه وأصول الدين وأصول الحديث.

- أن ينبع الفلسفة الإسلامية الخالصة يمكن التماسها في: علم أصول الفقه وعلم الكلام والتصوف السني، وذلك باعتبارها علوماً إسلامية محضة من نتاج القريحة الإسلامية التي لم تتأثر بالفلسفات الأخرى عند وضعها لها.
- أن السبيل لإحياء تراثنا العربي الإسلامي مرهون بإصلاح حال اللغة العربية، وتخليصها من جمودها، وتحرير أساليبها من قيود الحواشي والوحشي والغريب من الألفاظ، وإضافة ما ينقصها من ألفاظ الحضارة إليها، حتى تتسنى لها مواكبة المدنية الحديثة، ثم تحقيق الجيد من كتب الأقدمين تحقيقاً علمياً، وإعادة نشره في ثوب سلس العبارة واضح الأفكار.

### ج - المجال السياسي

اتسم التجديد في هذا المجال بعدة سمات:

- رفض السلطة السياسية باسم الدين، واعتبار نظام الخلافة نظاماً مدنياً يشرف على تطبيق الشريعة وتنفيذ الحدود. ومن ثم فالخليفة يُقوّم أو يُعزل. فالخليفة عند المسلمين ليس بمعصوم، ولا هو مهبط الوحي. وهو - على هذا - لا يختص دونهم بفهم الكتاب والعلم ولا يرتفع إلى منزلة، بل هو وسائر طلاب الفهم سواء. فإذا فارق الكتاب والسنة في عمله وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيها. فالأمة هي صاحبة

الحق في السيطرة عليه، وهي التي تخلعه متى رأت ذلك من مصلحتها، فهو حاكم مدني من جميع الوجوه، فالسلطة السياسية في الإسلام قائمة على اعتبارات دنيوية، وليس لها سند سماوي، فالأمة هي التي تنصب الحاكم، وهي بالتالي مصدر كل سلطة، وأن اقتباس بعض النظم الأوروبية التي لا تتعارض مع مبدأ الشورى الإسلامي أمر مباح ولا غضاضة فيه.

- أن الحياة النيابية والدستورية، وكذلك الأحزاب السياسية إلى غير ذلك من نظم الوعي المدنية الغربية سوف تظل غير ذات قيمة في ظل جهل الرأي العام وغيبة الوعي وضعف نواب الأمة، والسلطة.
- أن الولاء لمصر مبدأ يجب على كل المصريين اعتناقه، وأن الانتماء إليها منهاج يجب التعبير عنه بالعمل بمصالحها، وأن شعار مصر للمصريين يجب أن يُحفر على القلوب قبل كتابته على الرايات، وأن صفة الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة على الوطن، بل يجب عليه أيضاً أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه، فإذا لم يوفِّ أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه.
- أن هذا الانتماء الوطني المنشود لن يتحقق في ظل تعصب مليّ أو اضطهاد فكري أو تصارع طبقي أو ظلم اجتماعي أو تسلط سياسي، فالحرية والعدالة صنوان يجب أن تختتم بهما شريعتنا الوطنية.

- أن الحرية المنشودة ليست ضرباً من الرفاهية أو تقليدًا للبدع الغربية، بل هي حق كفله الله لعباده، شأنها في ذلك شأن الحياة لا يمكن التنازل عنها، ولا يسلبها عنوة إلا مستبد قاتل، ولا يغفل عنها إلا الحمقى والجهلاء، أولئك الذين لا يدركون معنى الحياة.

#### د - المجال الاجتماعي

وهو من أكثر مجالات التجديد حيث شمل أمورًا عدة، تستوعب الأخلاق والتربية والفن، ومن أمثلتها:

- أن الفرد جزء من كل وأن واجب الجزء أن يعمل من أجل الكل، ساعيًا لتقوية شعور المحبة والتعاطف والتعاون بين أفراد المجتمع.
- أن أفاتنا الاجتماعية ترجع في المقام الأول إلى: ابتعادنا عن القيم الإسلامية الأصيلة التي جبلنا عليها، وأن أية محاولة لإعادة الأخلاق والتربية على أسس علمانية محاكية لتقاليد الغرب سوف تؤدي حتمًا إلى بوار المجتمع وفك عضده، وضياع شبيبته، والوازع الديني هو علة وجود الضمير في الفرد الذي يتحكم في سلوكه، وأن أثر الالتزام العقائدي في المجتمع أقوى من الإلزام العرفي.

- أن علاج أمراضنا الاجتماعية يجب أن يقوم على إصلاح أخلاقي يثب بين الطبقات انسجامًا، ويخلص القلوب من أدران الحقد، ويجب أن يقوم بناء المجتمع على السماحة والسلام، أي على أننا جميعًا أسرة واحدة، أصلها واحد ومصيرها واحد.
- أن إهمال متابعة البرامج الدراسية، وتوجيهها لخدمة المجتمع، سوف يؤدي إلى تعدد الولاءات في المجتمع الواحد، ومن ثم يجب توحيد البرامج التعليمية في المراحل الابتدائية والإعدادية، وذلك لترسيخ القيم الروحية والمبادئ الدينية، ومشخصات الهوية في عقل النشء ووجدانه، والحد من المدارس الدينية الخالصة التي تفصل بين المسلم وغيره في ميدان العلم، وكذا مراقبة المدارس الأجنبية حتى لا تعتمد إلى تزييف وعي الشبيبة.
- أن للفنون رسالة تربوية، وأثرًا طيبًا على النفس لا ينبغي علينا إنكاره أو الحط منه أو تحريمه من دون سبب شرعي، بل الواجب علينا تهذيبها لتؤدي هذه الرسالة على خير وجه، وذلك لتنقيتها من كل مظاهر الانحطاط التي تحيد عن الأداب العامة (جاء ذكر كثير من الفنون الجميلة في القرآن الكريم، كالبناء والنحت والتصوير والغناء وغيرها من الفنون الجميلة، فلم يخرج فيها عما جاء به من رفع الإصر والحرص عن الناس، ولم ينظر إليها بعين أهل الزهد والتقشف، بل نظر إليها في ذاتها حتى لا يغلو في أمرها، ولا يحيد عن الأساس الذي قام عليه تشريعه، فذكر ازدهار تلك الفنون

في بعض ما أنزل من الشرائع، وأقام فيها من الملك وحكي هذا في أسلوب ينوه بعظمتها ويشيد بذكورها، ويدل على مقدار ما وصلت إليه من الروعة، وما بلغته من الجمال حتى كانت آية في الإبداع ومعجزة من معجزات الفن ومفخرة باقية على الدهر... وما كان للديانات السماوية أن تقف من الفنون الجميلة غير هذا الموقف؛ لأن لها فائدتها من تهذيب الطباع، وإصلاح الأذواق، وترويق النفوس، فلا يمكن أن ينكر فضلها دين من الأديان ولا يصلح أن تنكر فائدتها شريعة من الشرائع).

• أن الإسلام لم يحرم الفنون (الموسيقى والغناء والنحت والتصوير) إلا لعل تولدت بفعل سلوك جانح عن غايتها الروحية، إذ استحالت الفنون إلى معبودات من دون الله عند الوثنيين ووسائط مادية عند المشركين، فالتصوير والنحت لا وجه لتحريمهما إلا مخافة الشرك ودون ذلك فهما حلال، كما أنه ليس هناك وجه لتحريم الموسيقى والغناء والمعازف إلا إذا كانت مصاحبة للفواحش وإثارة الشهوات، أو الانصراف عن أداء العبادات، وينسحب ذلك على فن التمثيل، فليس هناك ما يحرمه في أصل الشرع، بل إن فيه تبسيطاً وتربية وتوجيهاً للعقول، ومخاطبة للمشاعر، وإذا لم يخرج عن ذلك فهو حلال ليس فيه أي وجه من وجوه التحريم. وانتهى أنصار هذا الاتجاه إلى أن الفنون شأنها شأن جميع الأفعال والسلوك يحكم عليها بمقاصدها وبالأثار المترتبة عليها.

- أن الإسلام تتجلى محاسنه في تكريم المرأة والاعتراف بما لها من مقام؛ إذ يقرر مساواة المرأة بالرجل في جميع الأمور الجوهرية كالتعليم واختيار الزوج، والعدل، وأن الهدف الأول من تعليمها هو حمايتها من الجهل والبدع والخرافات التي لها عظيم الأثر على سلوكها، وبالتالي على تربية أبنائها، وليس تقليدها للأجنبيات في لباسهن وأخلاقهن باسم الحرية المدنية.
- أن الزواج يجب أن يقوم على علاقة ألفة ومودة، والتحذير من خطورة زواج الفتيات قبل اكتمالهن بدنيًا وعقليًا، وكذا حرمانهن من حق اختيار الزوج، كما بينوا مدى الضرر الذي يقع على بنیان الأسرة من التفرقة في التربية بين الجنسين من الأبناء، ومن الطلاق بغير علة، أو تعدد الزوجات بلا ضرورة، مؤكدين أن مثل هذه الأفعال يرفضها الإسلام تمامًا.

### خامسًا: آليات التجديد ومقوماته

- وإذا نظرنا إلى مقومات خطاب التجديد وآلياته فسوف نجدها متسقة تمامًا مع مضمون خطاب التجديد وسماته التي عرضنا سابقًا، ومن أهم هذه المقومات:
- توجيه قادة الفكر للسلطات القائمة والمهيمنة على الرأي العام وإقناعها بالخطاب التجديدي، وأهمية تطبيقه في المشروع الحضاري، وقد نجح حسن العطار وتلاميذه في ذلك عن طريق استمالة إبراهيم باشا لمشروعهم في العمران.

- مد الجسور وفتح القنوات للاتصال المباشر بالحضارة الغربية للانتقاء من معارفها وعلومها ونظمها ما يتناسب مع البنية الثقافية المصرية، وقد تحقق ذلك عن طريق البعثات العلمية والترجمة والمدارس الأجنبية في مصر والمجالس والمنتديات التي كانت تجمع بين المستشرقين وقادة الرأي من المصريين.
- إصلاح الأوضاع السياسية، وذلك عن طريق وضع دستور حديث يكفل للشعب حريته، ويدفع الحاكم للعمل من أجل صواحه. وقد تحقق ذلك عن طريق تأسيس الحياة النيابية وإنشاء الأحزاب، وتوعية الجمهور بقيمة الحرية والعدالة والمساواة والاستقلال ومقاومة الاستبداد والاحتلال.
- إصلاح أساليب اللغة العربية وأدابها لاستيعاب المعارف الحديثة والانتقال من طور الشروح والحواشي إلى ميدان الابتكار والإبداع والتأليف، وذلك عن طريق المجامع العلمية «المجمع البكري» ثم «مجمع اللغة العربية» وإحياء المناهج اللغوية في النحت والتعريب والاشتقاق، وإثراء الحياة الثقافية بالجمعيات والصالونات الأدبية التي اضطلعت بإحياء نفائس التراث واستحداث العديد من الفنون الأدبية، وتطوير المناهج النقدية.
- إصلاح التعليم وذلك عن طريق إنشاء مدارس حديثة للعلوم النظرية والتطبيقية، وتقويم مناهج الأزهر لتجديد الخطاب الديني وفتح باب الاجتهاد، والحفاظ على وسطية الإسلام، والتقريب بين المذاهب، والعزوف

عن الغلو وبهرج الطرق الصوفية، ووضع خطة عامة للقضاء على الأمية، وتطوير الكتاتيب ومدارس الإرساليات، ثم إنشاء الجامعات، ووضع لائحة لتنظيم دور التعليم ومراقبة المدارس الأجنبية.

- تربية الرأي العام، وثقيف الطبقة الوسطى المصرية، وإعدادها لحمل راية الإصلاح، والقيام بتنفيذ المشروع، وذلك عن طريق صحافة الرأي، والحلقات العلمية، والمجالس التثقيفية في دور الصحف والمنتديات والمقاهي، وقد نجحت هذه الطبقة في المحافظة على الأسس التي وضعها رواد هذا الاتجاه في النصف الأول من القرن العشرين، ويبدو ذلك في تصديهم للحركات التغريبية، والجمعيات الإلحادية، وطعون المستشرقين.
- تمصير الحكومة والمشروعات الاقتصادية، وقد نجحت الطبقة الوسطى المصرية في عصر إسماعيل في امتلاك الأراضي الزراعية والتوسع في التجارة ثم بناء المصانع والبنوك في النصف الأول من القرن العشرين، الأمر الذي مكّن هذه الطبقة من تطبيق رؤيتها في جل مرافق الدولة والمحافظة على الطابع الليبرالي في ميدان السياسة والاقتصاد، وصبغه بالصبغة المصرية التي كانت تقدم المنفعة العامة في مشروعاتها على المنفعة الخاصة، ويرجع ذلك بطبيعة الحال إلى أن معظم رجالها كانوا من صغار التجار أو أبناء الفلاحين والعمال.

• تفعيل شعار مصر للمصريين، وذلك بالقضاء على كل أشكال التعصب المليّ ونشر روح التسامح في المجتمع المصري بين المسلمين والمسيحيين واليهود، والعمل على إذابة الفروق بين طبقات المجتمع، وإعداد المواطن المصري لسوق العمل عوضاً عن الأجانب، وتشجيع المصنوعات المصرية، وتغليب سياسة المنافع المتبادلة على علاقة العواطف في السياسة الدولية. وقد انعكس ذلك على علاقة مصر بالأقطار العربية والأقطار الإسلامية، فقد أكد رواد هذا الاتجاه على أن السبيل الأقوم للوحدة العربية هو تدعيم الروابط بين الشعوب عن طريق الثقافة وتوحيد المناهج التعليمية، وتدعيم الروابط الاقتصادية (سوق عربية مشتركة) ورفض فكرة الإمبراطورية العثمانية المستترة وراء شعار الوحدة الإسلامية، والدعوة إلى إقامة اتحاد للولايات الإسلامية يقوم على التعاون والتعايش السلمي مع الغير والدفاع المشترك ضد المعتدين والطامعين.

• تفعيل دور المرأة في المجتمع المصري، عن طريق تعليمها وإعدادها للمشاركة الإيجابية في النهضة، وذلك بعد تيقنهم من أن حملتهم على العادات والتقاليد الفاسدة ورغبتهم في تقويم الأسرة المصرية لن تتحقق إلا بإزالة حجاب الجهل والتخلف عن المرأة.

وهكذا كان تجديد الخطاب الحضاري في مشروع النهضة في مصر الحديثة، والقائم على إحياء الصالح من تراثنا وإضافة النافع من المدنية الحديثة بحيث لا نفقد شخصيتنا عند التجديد، ولا نقطع صلتنا بالتقدم الذي لدى الآخر، ولا غرو في إمكان استئناف هذا الخطاب ومواصلة التجديد مرة أخرى في حياتنا المعاصرة. وإحياء مشروع التجديد مرهون بقيام ثورة إصلاحية شاملة تنطلق من العقل الجمعي الحر الواعي بواقعه ومتطلباته، والقادر بطبيعة الحال على إعادة البناء بروح شابة وسواعد فتية، وإرادة فاعلة مؤمنة بأن الاعتماد على الذات مع عدم الانغلاق عليها هو السبيل الوحيد لتقدم مصر.

# الفاعلون والسياق، تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية خلال القرنين (١٣-١٤هـ/ ١٩-٢٠م) – مقارنة أولية



محمد حلمي عبد الوهاب<sup>(١)</sup>

«طالما طرقتُ باب النيام ليستيقظوا فإن فعلوا، ذلك ما أبغي،  
وإن تخبّطوا عند انتباههم وترنّحوا يئنة ويسرة فمرحلة لا  
تستوجب الرضا، ولكنها مع ذلك تستوجب الأمل في يقظة  
المستقبل.. وليتها تكون!! فعندما ترى الأم طفلها مريضاً  
تلجّ عليه أن يشرب الدواء المر... وأنا كذلك سوف أطرق  
باب النيام دائماً ليستيقظوا، وسأصبح بالأطفال المراض:  
اشربوا اشربوا، حتى يتجرّعوا لا أكُل ولا أَمَلُ».

أحمد خان (١٢٣٣-١٣١٦هـ)

«أيها المسلمون: احملوا القرآن وانهضوا، وحلقوا فوق العالم، فليس من  
شأننا أن نلهث وراء العالم، بل علينا أن نشده إلى مبادئنا وأصولنا.. وإذا لم  
يكن العالم يقدرنا، لأننا لا نسير خلفه فيجب علينا أن نلفظه ونلقي به بعيداً! إن

(١) مدير تحرير مجلة رواق عربي - مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان - مصر.

حياتي ومماتي وقف على هذا الهدف النبيل.. وسوف أسير قدمًا، حتى لو لم يتقدم معي أحد وسوف أسير وحيدًا، إذا لم يرافقني أحد ولو اتحدت الدنيا وخالفني فلن أخشى خوض المعركة وحيدًا منفردًا!!»

## أبو الأعلى المودودي (١٣٢١ - ١٣٩٩ هـ)

### تمهيد

على غير الشائع، طُرحت قضية الإصلاح والتجديد وعلاقة الإسلام بالغرب مبكرًا جدًّا في البيئات الإسلاميَّة غير العربيَّة، الهنديَّة منها بصفة خاصة، خلال القرن السابع عشر الميلادي مع الإرهاصات الأولى لانهايار الامبراطورية العثمانية ممثلة في الانهزامات العسكرية المتتابة، ومرورًا بالتوقيع على المعاهدات الجائرة بحقها، وليس انتهاءً بمنح الامتيازات الأجنبيَّة.

ومن بين المؤلفات الأولى التي ظهرت في هذا الشأن كتاب «أصول الحكم في نظم الأمم» لإبراهيم متفرقة، والذي ألفه قرابة العام ١٧٢٧، وكتاب «جنة المشركين» لمحمد جلبه أفندي عام ١٧٣١، إضافة إلى تقرير حول التنظيمات العسكرية وأنماط الإدارات والحكومات للدول الأوروبية أعدّه راتب أفندي عام ١٧٩٣.

كان بديهياً، والحالة هذه، أن ينقسم المفكرون العثمانيون / الأتراك إلى فريقين رئيسيين: فريق يرفض مظاهر التحديث الأوروبيِّ كافة، استشرافاً منه

للخطر الداهم الكامن بين ثنايا الثقافة الغربية الوافدة على الإسلام وشريعته. وفريق آخر أدرك، بحكم الواقع وسياق العصر، أن لا سبيل لإصلاح شؤون الدولة/ الخلافة إلا من خلال اللحاق بركب الحضارة الغربية وانتحال جميع نظمها السياسيّة والإداريّة والاجتماعيّة، حتى ولو تعارضت مع أحكام الشريعة الإسلاميّة!

أما مفكرو شبه القارة الهندية، فلم تظهر بواكير كتاباتهم المتعلقة بهذه القضية إلا بعد انهيار دولة المغول الإسلاميّة/الدولة التيمورية (٩٣٢ هـ/ ١٥٢٦ م - ١٢٧٣ هـ/ ١٨٥٧ م)، وانتشار موجة المواجهات العسكرية مع الإنجليز إبان منتصف القرن التاسع عشر. حيث ظهرت في منتصف العقد الثالث من هذا القرن تحديداً بواكير الدعوات الإصلاحية التي كان همها الأكبر ممثلاً في مناقشة قضايا الصراع بين الحضارة الأوروبية الوافدة من جهة، والثقافة الهندوسية العريقة من جهة ثانية، والعقيدة الإسلاميّة من جهة ثالثة.

تبعاً لذلك، انقسم المفكرون المسلمون هناك، عقب ثورة العام ١٢٧٤ هـ/ ١٨٥٧ م، إلى اتجاهين رئيسيين: أولهما الاتجاه المحافظي، ممثلاً في أتباع الشاه ولي الله الدهلوي (١١١٤ هـ/ ١٧٠٣ م - ١١٧٦ هـ/ ١٧٦٢ م) الذي دعا إلى مقاطعة الغرب ومحاربتة والتمسك بكتاب الله وسنته. ثانيهما هو ما يُطلق عليه الاتجاه التحديثي ممثلاً في شخص السيد/ أحمد خان (١٢٣٣ هـ/ ١٨١٧ م -

١٣١٦هـ/٩٨م)، والذي دعا، على العكس من الاتجاه الأول، إلى الاقتباس من الحضارة الغربية في علومها ونظمها وفنونها مع التمسك بالثوابت العقدية.

وسرعان ما انتقل هذا الجدل لاحقاً إلى البيئات العربية خلال القرن التاسع عشر بظهور كتاب رفاة الطهطاوي (ت ١٢٩٠هـ/١٨٧٣م) «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» عام ١٨٣٤م، ومروراً بكتابي فارس الشدياق (ت ١٣٠٤هـ/١٨٨٧م) «الواسطة في معرفة أحوال مالطة» و«كشف المخبأ عن فنون أوربا» عام ١٨٦٦م، وانتهاءً بكتاب «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» لخير الدين التونسي (ت ١٣٠٨هـ/١٨٩٠) عام ١٨٦٧م.

غير أن الملاحظ على أغلب هذه الكتابات أنها قد ناقشت قضايا الإصلاح والتجديد وعلاقة الإسلام بالغرب عبر أسلوب أميل للمحافظة منه إلى التجديد حيث اكتفت بمقابلة الواقع الإسلامي ومقارنته بمثيله الغربي داعية، على استحياء، للأخذ بالجوانب الإيجابية من الحضارة الأوروبية الحديثة.

ملاحظة أخرى على قدر كبير من الأهمية، وهي أن الراصد لبدايات الانشغال بقضايا الإصلاح والتجديد ومستقبل العلاقة مع الآخر في البيئات الإسلامية المعاصرة، وعلى اختلافها، يخرج بنتيجتين رئيسيتين:

الأولى: أن هذه القضية لم تُطرح في ذاك الوقت إلا رد فعلٍ مباشرًا للصدام الحضاري بين الثقافتين الإسلامية والغربية، وهو ما يفسر نشأة هذه التيارات في

كل من تركيا والهند أولاً حيث وقعت الهند في قبضة المستعمر الغربي بينما كانت أجزاء كثيرة من العالم العربي لا تزال واقعة تحت سلطة وسيطرة الخلافة العثمانية. ومن ثم، كان الانشغال بتلك القضايا وليد الواقع المعاش أكثر من كونه معبراً عن إرادة عقلية أو محض استشراف للمستقبل من قبل مفكري عصر النهضة.

النتيجة الثانية، وهي مبنية على سابقتها، تتمثل في أن قضية العلاقة مع الآخر لم يتناولها المفكرون المسلمون من منطلق الوعي بالهوية والدفاع عن شخصياتها وثوابتها ضد الآخر بقدر ما نوقشت باعتبارها إحدى قضايا الإصلاح والتجديد والتحديث ليس إلا!

ونتيجة لذلك، صارت هذه الإشكالية حجر الزاوية في كل معالجة لاحقة تم طرحها لحل مشكلات أخرى، حتى وإن بدت على غير صلة بها!! ولعل في ذلك يكمن سر انبعاثها من جديد وبقائها قيد المناقشة لقرنين وعقد من الزمان. وفي المحصلة، تأمل دراستنا هذه في الوقوف على أهم تيارات الإصلاح والتجديد في منطقة شبه القارة الهندية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين (التاسع عشر والعشرين الميلاديين) وذلك من خلال هذا التمهيد ومبحثين وخاتمة:

- **المبحث الأول:** على مشارف حضارة جديدة، حول دخول الإسلام مناطق شبه القارة الهندية.

• **المبحث الثاني: تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية:**

- **التيار الأول:** التيار السلفي المحافظ (ولي الله الدهلوي وأبو الأعلى المودودي نموذجًا).
- **التيار الثاني:** التيار التحديثي الليبرالي (السيد أحمد خان نموذجًا).
- **التيار الثالث:** التيار الإحيائي التجديدي (أبو الكلام آزاد ومحمد إقبال نموذجًا).

• **خاتمة**

**المبحث الأول: على مشارف حضارة جديدة، حول دخول الإسلام  
مناطق شبه القارة الهندية**

من الثابت تاريخيًا أن الإسلام قد دخل إلى شبه القارة الهندية في أوائل القرن الثاني الهجري / السابع الميلادي. ولم يكن ذلك بفضل الفتوحات العسكرية وإنما بفضل التبادل التجاري الذي قام به تجار مسلمون في مناطق السند، وجزر المالديف، وسرانديب، وغيرها. فبحكم العلاقات التي نشأت بين هؤلاء التجار وأهل هذه المناطق، وبفضل التزام التجار المسلمين بمبادئ الدين الحنيف خاصة تلك المتعلقة بأخلاقيات البيع والشراء، سرعان ما أسلم عدد كبير

من سكان شبه القارة الهندية، بل وأسلم بعض حكام تلك المناطق أيضاً وهو ما أثر بدوره في سرعة انتشار الإسلام هناك.

وقد تعاقبت على حكم الهند العديد من الممالك الإسلامية في الحقبة ما بين ١٠٠١ م إلى ١٨٥٧ م، أي لمدة ثمانية قرون ونصف قرن من الزمان، واتخذت من مدينة دلهي وكرام عاصمة لها وقت أن كانت عواصم الإسلام تصنع التاريخ والحضارات. ورغم ذلك، لا تزال معرفتنا بهذه المناطق وتلك الحضارات ضئيلة جداً مقارنة مع الخلافة الإسلامية في الأندلس مع تقارب الفترتين زمنياً من حيث بقاء وسيادة حكم الإسلام لمدة ثمانية قرون.

أما فيما يتعلق بالحدود الجغرافية لشبه القارة الهندية، والتي تشكل القسم الأكبر من حيث عدد السكان في قارة آسيا (حوالي ٤٠ في المئة من إجمالي عدد السكان)، فإنها تقع في آسيا الجنوبية تحديداً جنوب جبال الهيمالايا وجبال الكراكورم، وشرق جبال الهندوكوش ومنطقة بلوشستان، بينما تمتد جنوباً في المحيط الهندي ما بين بحر العرب في الجنوب الغربي وخليج البنغال جنوباً. وهي تغطي بذلك مساحة قدرها ٤,٤٨٠,٠٠٠ كم مربع، أي ما يعادل نسبة ١٠ في المئة من مساحة القارة الآسيوية.

ومن الثابت تاريخياً أيضاً أنه كانت بين شبه القارة الهندية والجزيرة العربية صلات تجارية وحضارية قبل ظهور الإسلام، حيث «كان التجار العرب هم واسطة

هذه الصلات تقريباً، أو كانوا هم أكثر أهل البلاد الغربية صلة بالهند... كما كانت لهم معرفة ودراية بالمدن المهمة الواقعة على الساحل الطويل لبحر العرب، بل كانوا يذهبون إلى ما وراء ذلك في خليج بنغال وبلاد الملايو وجزر إندونيسيا حتى كونوا لهم جاليات عربية في بعض ثغور هذه البلاد»<sup>(١)</sup>.

وعقب ظهور الإسلام، بدأت حملات المسلمين على الهند تأخذ في الاتساع إبان عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (١٣-٢٣ هـ/٦٣٤-٦٤٤م)، حيث فتحت في عهده مدينة «مكران» على يد الحكم بن عمرو الذي أدار باقتدار معركة المسلمين مع جيوش ملك السند حتى تحقق له النصر.

ويذكر البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي (ت ٢٧٩ هـ-٨٩٢م)، في كتابه فتوح البلدان أن عمر بن الخطاب عندما ولي عثمان بن أبي العاص الثقفي البحرين وعمان سنة ١٥ هـ وجه الأخير أخاه الحكم إلى البحرين ومضى إلى عُمان فاقتطع جيشاً إلى ساحل «تانة»، وهي مدينة تقع على بحر العرب شمال مومباي على بعد نحو خمسة عشر ميلاً منها، فلما رجع الجيش كتب إلى عمر يعلمه بذلك فكتب إليه عمر: يا أخا ثقيف حملت دوداً على عود، وإني أحلف بالله لو أصيبوا لأخذت من قومك مثلهم. ووجه الحكم

(١) عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، دار العهد الجديد للطباعة، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩م،

إلى مدينة بروص (شمال سورت) ووجه أخاه المغيرة إلى خور الديبل فلقى العدو فظفر به<sup>(١)</sup>.

ويبدو أنه بعد هذه الواقعة مباشرة منع عمر بن الخطاب الولاة أن يبعثوا أحدًا إلى السواحل الهندية، واستمر عثمان بن عفان رضي الله عنه على النهج نفسه<sup>(٢)</sup> إلى أن غزاها الحارث بن مرة العبدي مرة أخرى في عهد علي بن أبي طالب فظفر وأصاب سبيًا ومغنمًا.

وبقي الحال على هذا النحو يطرق قادة الجيوش أبواب الهند فيصيبون من أطرافها حتى كان زمن الحجاج بن يوسف الثقفي، عامل الوليد بن عبد الملك على العراق، وبدأت الحملات القوية المنظمة تتجه إلى الهند بغية فتحها وضمها لممالك الإسلام الشاسعة.

لكن يبدو أن الحملات الأولى قد مُنيت بالفشل الذريع ربما لقلة جنودها وعتادها وهو ما دفع الحجاج لأن يوجه إليها حملة أكبر عام ٩٢ هـ / ٧١١ م جعل على رأسها ابن أخيه محمد بن قاسم الثقفي، وكان لا يزال شابًا، واستمر في ضم

(١) البلاذري: فتوح البلدان، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد وعمرو أحمد عطوة، دار ابن خلدون، الإسكندرية، ١٩٩٧، ص ٤٣٨.

(٢) يذكر البلاذري أن عثمان بن عفان لما تولى الخلافة وولى عبد الله بن عامر بن كرز إمارة العراق كتب إليه يأمره أن يوجه إلى نجر الهند من يعلم علمه وينصرف إليه بخبره فوجه حكيم بن جبلة العبدي، فلما رجع أوفده إلى

عثمان فسأله عن حال البلاد فقال: «ماؤها وشل [أي قليل] وثمرها دقل [أي رديء] ولصها بطل. إن قلّ الجيش فيها ضاعوا، وإن كثروا جاعوا»... فلم يغزها أحد في عهده.

المدن الهندية لحكمه إلى أن جاءه نبأ وفاة عمه الحجاج عام ٩٥ هـ، ثم وفاة الوليد بن عبد الملك وتولية سليمان الذي أمر بعزل محمد بن القاسم وحملته إلى العراق مقيداً بالسلاسل حيث حبس في سجن «واسط» إلى أن مات<sup>(١)</sup>.

وكان معاوية قد أرسل من قبل المهلب بن أبي صفرة لغزو الهند عام أربع وأربعين حيث وصل إلى مدينة «قنڊابيل». ثم أرسل معاوية أيضاً عبد الله بن سوار العبدي في بعث إلى بلدة «قيقان» ففتحها وغنم أموالاً ضخمة، غير أنه لما عاد إليها مرة أخرى استنجد أهلها بالترك فقتلوه<sup>(٢)</sup>.

ولاحقاً، استقر الإسلام في الهند إبان عهد السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي (٣٨٧هـ/٩٩٧م - ٤٢١هـ/١٠٣٠م) الذي وطد أركان الدولة الإسلامية فيها وقضى على فتنة الشيعة بها. ثم تعاقب على حكم الهند أسر كثيرة من أهمها: الأسرة الغزنوية (٩٧٩م - ١٠٣٠م)، والأسرة الغورية (٥٤٣هـ/١١٤٨م - ٦٠٢هـ/١٢٠٦م)، وأسرة المماليك (٦٠٢هـ/١٢٠٦م - ٦٨٩هـ/١٢٩٠م) إلى أن تولت أسرة مغول الهند زمام الحكم ابتداءً من عام ٩٣٣هـ/١٥٢٦م حتى عام ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م، حيث قضى الاستعمار البريطاني على بهادور شاه (سراج الدين أبو ظفر)<sup>(٣)</sup>.

(١) فتوح البلدان، ص ٤٤٥. والبداية والنهاية ٣٠٤/٩.

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ٥٢/٩.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول هذه الأسر الحاكمة راجع الجزء الخاص بالدول الإسلامية في الهند ضمن كتاب

عبد المنعم النمر: تاريخ الإسلام في الهند، الصفحات من ٧٩ إلى ٣١٥.

وكان الإنجليز قد بدأوا يتدخلون في شؤون البلاد الداخلية؛ ما دفع حاكم البنغال الأمير سراج الدولة أن يوقف هذا التدخل فهاجم حصناً للإنجليز في كلكتا ثم تلاقى الجيشان في واقعة «بلاسي» سنة ١١٧٠هـ/١٧٥٧م، وانتهت بفوز الإنجليز ومقتل سراج الدين فكانت بحق نقطة تحول في تاريخ الهند حيث بدأ النفوذ الإنجليزي يزداد بعدها فدخلت البنغال في حكمهم وسرعان ما دخلت باقي الولايات ضمن سيطرتهم بعد فوزهم في معركة بكسر سنة ١١٧٨هـ/١٧٦٤م واضطر فيها شاه عالم أن يتنازل للإنجليز عن حق الإشراف المالي على كل من البنغال وأوريصة وبيهار<sup>(١)</sup>.

ثم تمكن الإنجليز من القضاء على دولة مغول الهند نهائياً، ومن ثم القضاء على الحكم الإسلامي في الهند من خلال إخماد ثورة المسلمين ضدّهم سنة ١٢٧٤هـ/١٨٥٧م، إلى أن رحلوا من شبه القارة الهندية نهائياً عام ١٩٤٧م وظهرت لاحقاً الدول المستقلة كاليهند وباكستان وبنجلاديش وغيرها.

وطوال هذه القرون العديدة أنجبت شبه القارة الهندية علماء وفلاسفة ومؤرخين كانوا مجددين في رؤيتهم مؤمنين برسالتهم في الإصلاح والتحديث، كالإمام حسن محمد الصغانيّ (٥٥٧هـ-٦٥٠هـ)، ومجدد الألف الثاني العلامة أحمد بن عبد الأحد السّرهنديّ (٩٧١هـ/١٥٦٣م-١٠٣٤هـ/١٦٢٤م)، وولي

(١) تاريخ الإسلام في الهند، ص ٣٥٠.

الله الدّهلوي (١١١٤هـ/١٧٠٢م - ١١٧٦هـ/١٧٦٢م)، والسيد أحمد الشهيد (ت ١٢٤٦هـ/١٨٣١م)، والسيد إسماعيل الشهيد (ت ١٢٤٦هـ/١٨٣١م)، والسيد مُرتضى الزبيدي (١١٤٥هـ/١٧٣٢م - ١٢٠٥هـ/١٧٩١م)، وخان الأمير صديق حسن (١٢٤٨هـ/١٨٣٢م - ١٣٠٧هـ/١٨٩٠م)، وخان سير سيّد أحمد بن مير (١٢٣٣هـ/١٨١٧م - ١٣١٦هـ/١٨٩٨م)، وخان محمد أحمد رضا (١٢٧٢هـ/١٨٥٦م - ١٣٤٠هـ/١٩٢١م)، ومحمد إقبال (١٢٩٤هـ/١٨٧٧م - ١٣٥٦هـ/١٩٣٨م) وغيرهم الكثير.

وبطبيعة الحال، لن يكون بمقدور دراستنا هذه أن تستعرض مختلف الأفكار والمدارس والتيارات الإصلاحية التجديدية في شبه القارة الهندية خلال الحقبة التاريخية المحددة (القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين)، وإنما ستحاول تركيز الضوء على أهم التيارات الرئيسية هناك على نحو ما سنوضح في المبحث التالي.

## المبحث الثاني: تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية

لشبه القارة الهندية خصائص متنوعة، ليس فقط من ناحية الموقع الجغرافي، وإنما أيضاً من ناحية التنوع الديني والثقافي أو الحضاري بشكل عام. وتبعاً لذلك، فإن التعدد والتنوع هو الأساس في البنية الثقافية الهندية ولعل ذلك ما قصده شكيب أرسلان (١٢٨٦هـ - ١٣٦٦هـ) حين قال: «إن المدنية الإسلامية

في الهند كانت خلاصة مدنيات عديدة؛ إذ اجتمعت فيها عناصر الحضارات العربية والفارسية والتركية والمغولية والصينية والهندية والبوذية وغيرها<sup>(١)</sup>.

لكن ما إن أطلت الحداثة برأسها على شبه القارة الهندية حتى نمت فيها التيارات السلفية المتشددة وأخذ العلماء ينظرون إلى التطور نظرة مريبة فبثوا الألغام في طريقه وملؤوا عقول الناس بأن كل حديث ليس سوى بدعة وضلال. ومن ثم عكفوا على علوم الدين يُفهمونها للناس مؤكدين في هذا السياق أن كل ما عداها رجس من عمل الإنجليز لا بد أن تسد أمامه المنافذ والأبواب.

«وهكذا أصبح عامّة المسلمين في الهند حينذاك محصورين بين ضغط الحكومة واضطهادهم وإفقارهم، وتهيئة كل سبل الجهل والضعف لهم، وبين فكرة العلماء في محاربة كل جديد، ولو علمًا نافعًا من علوم الطب والهندسة وما على شاكلتها، فتأخر المسلمون عن الركب كثيرًا»<sup>(٢)</sup>.

في هذا الجو المشحون برزت نخبة قليلة تلقت علومها في الغرب لكنها عادت فحطمت كل القيود من حولها ولم تبال بسخط العلماء وانتقاداتهم. ومن ثم، نشأت خصومة ما بين الإسلام والمدنية الحديثة في واقع المسلمين وعقولهم. ليس غريبًا إذن، والحال هذه، أن يحتدم الجدل ويصل إلى مرتبة العنف بين

(١) شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي، ج ٤، ص ٣١٩.

(٢) تاريخ الإسلام في الهند، ص ٣٣١.

متخرجي جامعة «عليكرة» وبين العلماء الديوبنديين (الدرعميين بلغة المصريين نسبة إلى دار العلوم) وغيرهم.

وفي المحصلة، سنعمل في هذا المبحث على قراءة خارطة أهم التيارات الإصلاحية في شبه القارة الهندية ابتداء بظهور التيار الإحيائي السلفي مُثلاً في شخص كل من: ولي الله الدهلوي وأبو الأعلى المودودي، ومروراً بالاتجاه التحديثي الليبرالي مُثلاً في شخص السيد أحمد خان، وانتهاءً بالاتجاه التجديدي مُثلاً في شخص كل من: أبو الكلام آزاد ومحمد إقبال.

### أولاً: التيار السلفي المحافظ

يمكننا القول إنه ابتداءً من القرن الثاني عشر الهجري أصبحت شبه القارة الهندية الجزء الحاسم الحساس من العالم الإسلامي. ووفق هذا السياق يمكننا أن نتفهم طبيعة الدور الذي قام به حكيم الإسلام الإمام أحمد بن عبد الرحيم المعروف بالشيخ ولي الله الدهلوي الذي قام بدور مهم في إحياء الفهم للدين من خلال الكشف عن أسرار الشريعة ومقاصدها والتوفيق بين العقل والنقل، الفقه والحديث، فضلاً عن دوره الخاص بالعمل على إصلاح العقائد والرد على المذاهب الباطلة إلى جانب محاولته تجسير الهوة ما بين المذاهب الفقهية السائدة ورفع الفجوة بين المنتمين إليها<sup>(١)</sup>.

(١) راجع ما كتبه الدكتور جلال السعيد الحفناوي عن الدهلوي ضمن: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، =

وبالرغم من أن حركة إمام أهل السنة والجماعة كانت قد بدأت في القرن الثاني عشر الهجري / الثامن عشر الميلادي، فإنها تعد في منزلة أم الحركات الإحيائية التجديدية في العصر الحديث بشبه القارة الهندية بحيث يتعذر من دون دراستها فهم جميع التيارات الفكرية اللاحقة لها زمنياً المتأثرة بها فكرياً.

خاصة، وأن جهود الدهلوي تمت في عصر الفوضى السياسية واحتضار الدولة الإسلامية في شبه القارة الهندية. ومن ثم، امتد دوره الإصلاحية ليشمل مساحات مكانية وزمانية واسعة تعد «من أوسع المساحات التي قُضت لمصلحة ديني، وعالم مؤلف، مُدرّس مُربِّ، مضافاً إلى ذلك كله إحياء الجهاد في سبيل الله، ومقاومة الخطر [الداهم] على حرية المسلمين وسُلطتهم»<sup>(١)</sup>.

ويبدو من سياق العصر الذي وجد فيه الشيخ أنه كان أقرب الشبه إلى عصر ابن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ) من حيث انحطاط الدولة وذهاب هيبة الخلافة وتعويلهما على الكتاب والسنة باعتبارهما الأصل والأساس في حل جميع المعضلات والمشكلات الواقعية، فضلاً عن ظهور الحاجة الماسة إلى أعمال العقل واتساع رقعة الاجتهاد.

=المجلد التاسع، الصفحات ٣٦٦-٣٦٩.

أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الجزء الرابع «الشيخ ولي الله الدهلوي»، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص ٧.

(١) أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، الجزء الرابع «الشيخ ولي الله الدهلوي»، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ص ٧.

ونحن بهذا التوافق الفكري لدينا سلسلة مكونة من مؤسس ووسيط ومجدد. أما المؤسس فهو ابن تيمية، وأما الوسيط السابق على الدهلوي فهو الشيخ أحمد بن عبد الأحد المعروف بالإمام السرهندي (٩٧١هـ - ١٠٣٤هـ)، وأما المجدد فهو ولي الله الدهلوي الذي سنتعرف الآن على عصره ودوره السلفي الإحيائي تمهيداً لبحث تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين.

وإذا كان معلوماً أن العصر الذي يولد فيه الإنسان، والعالم الذي يحيط به، والمجتمع الذي ينشأ في أحضانه، هو النهر الجاري الذي تتصل فيه كل موجة بسابقتها؛ فلا مناص من التعرض لعصر المجددين ومراعاة الظروف التاريخية، السياسية والاجتماعية، التي أحاطت بدعوتهم وأثرت سلباً أو إيجاباً على طريقة تفكيرهم وموقفهم بما لها من الدور الأساسي في تكوين عقليتهم وثقافتهم ومن ثم في تكوين رؤيتهم للأمور وحكمهم عليها.

ومن المعلوم أن شاه ولي الله الدهلوي قد ولد سنة ١١١٤ هجرية وتوفي عام ١١٧٦ هجرية، أي أنه عاش لمدة ٦٢ عاماً توالى فيها على عرش الدولة العثمانية خمسة سلاطين. واندلعت في عهد أحدهم (مصطفى الثالث المتوفى سنة ١١٨٧هـ) الحرب ما بين روسيا والدولة العثمانية والتي انتهت بهزيمة العثمانيين عام ١٧٦٩م.

وسرعان ما تخرّج الشيخ على يديّ والده (ت ١١٣١هـ) ثم تولى مسنده من بعده لمدة اثنتي عشرة سنة. كما انتشرت المطابع في الدولة العثمانية حين كان الدهلوي لا يزال شاباً بعد، فضلاً عن ظهور حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية (١١١٥-١٢٠٦هـ). ومن الثابت تاريخياً أنه سافر لأداء فريضة الحج عام ١١٤٢هـ وأقام في الحرمين لمدة عام، وعندما رجع مرة ثانية إلى موطنه أخذ في تدريس علوم الحديث الشريف في المدارس الرحيمية (نسبة إلى والده)، والتي كانت واقعة في حي مهنديان بدلهي القديمة.

وفي السياق نفسه، قدم إلى الهند بعد رحلة حج قام بها سنة ١٨٢٢م اعتنق خلالها الوهابية مصلح آخر اسمه «السيد أحمد» (١٧٨٢م-١٨٣١م) فدعا إلى تحريم زيارة الأضرحة والشفاعة بالأولياء وأنشأ بإقليم بنجاب شبه دولة وهابية لدرجة أنه هدد، لفرط نفوذ سلطانه، شمال الهند فأقام حرباً عواناً على البدع والخرافات وهاجم رجال الدين والوعاظ وأعلن الجهاد على متبعي البدع والخرافات وكل من لم يعتنق مذهبه ويقبل دعوته.

ونظراً لتأثره الشديد بوالده الشيخ عبد الرحيم ألف الدهلوي كتاباً في حياة أبيه سمّاه «بوارق الولاية» المعروف بـ «أنفاس العارفين»، تحدث فيه عن فضائله ومناقبه وشيء من نسبه وكراماته (يعود نسب الإمام الدهلوي إلى سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه).

وإذا استعرضنا المؤلفات التي تربى عليها الدهلوي، حسب ما ذكرها هو، فسوف يتبين لنا طبيعة تركيبته الثقافية وهو يقول في كتابه «الجزء اللطيف»:

«... وقرأت من الفقه شرح الوقاية والهداية، ومن أصول الفقه الحسامي وطرفاً صالحاً من التوضيح والتلويح، ومن المنطق شرح الشمسية كله، وقسطاً من شرح المطالع. ومن الكلام شرح العقائد كله، مع جملة من حاشية الخيالي، وشيئاً من شرح المواقف، ومن السلوك [التصوف] قطعة من العوارف، وبعضاً من الرسائل النقشبندية وغيرها، ومن الحقائق شرح الرباعيات لمولانا الجامي، واللوائح ومقدمة شرح اللمعات ومقدمة نقد النصوص، ومن خواص الأسماء والآيات [التفسير] المجموع الخاص لذاته، والفوائد المثة وغيرها، ومن الطب الموجز، ومن الحكمة شرح هداية الحكمة، ومن النحو الكافية وشرحه للجامي، ومن المعاني [البلاغة] المطوّل...»<sup>(١)</sup>

ونتيجة لثقافته العالية ترك الدهلوي أكثر من تسعين مؤلفاً موزعة على علوم الدين المختلفة: التفسير، والأصول، والفقه، والحديث، والكلام، والحقائق والمعارف، والسلوك، والسير، والتاريخ، والفلسفة، والشريعة... إلخ. ومن أهم مؤلفاته: «حجة الله البالغة» و«إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء» و«أنفاس العارفين».

(١) نقلاً عن: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، مصدر سابق، ص ٩١-٩٢.

ومن خلال استعراض مآثر الشيخ التجديدية يبدو لنا سعة دائرة الإحياء أو التجديد التي قام بها وتنوعها، حيث توزعت جهوده الإصلاحية لتشمل المجالات التالية:

- (١) إصلاح العقيدة والدعوة إلى الرجوع للقرآن والسنة.
- (٢) الوعظ الديني والإصلاح الاجتماعي العام.
- (٣) التوفيق بين الحديث والفقهاء.
- (٤) الكشف عن مقاصد الشريعة.
- (٥) الدفاع عن نظام الخلافة الإسلامية.
- (٦) الجهاد في عصر الفوضى السياسية واحتضار الدولة المغولية.
- (٧) نقد التيارات السائدة في عصره.
- (٨) الدعوة إلى الإصلاح والتجديد ومحاربة الجمود والتقليد.
- (٩) إعداد القادة والدعاة عبر القيام بالتوجيه والتدريس.

وفي الواقع، يحتل جانب إصلاح العقائد المكانة الأسمى من بين اهتمامات ولي الله الدهلوي التجديدية انطلاقاً من إيمانه الراسخ بأن إصلاح الأمة وتجديد

الدين في أي عصر أو مصر لا بد أن يبدأ أولاً بإصلاح العقيدة وإلا فإنه يعدو خطاً على الماء ومبنيًا على غير أساس.

وقد رأى الدهلوي أن دراسة القرآن وفهمه يعد أقوى الطرق وأكثرها تأثيرًا لعلاج فساد العقيدة وانحرافها. ويبدو أن الشيخ قد تأثر في هذا الجانب كثيرًا بالدعوة الوهابية التي عاصرها أثناء رحلته إلى البيت الحرام ويذكر في هذا الجانب أن أول ما بدأ به الشيخ ترجمته للقرآن باللغة الفارسية تحت عنوان «فتح الرحمن».

وبحسب ما يذكر أبو الحسن الندوي، فإن الدهلوي «قد اطمأن بعد عودته من الحجاز بخمسة أعوام (ولعل ذلك بعدما شاهد من نتائج الجهود المبذولة لإصلاح العقائد عن طريق التدريس للخاصة، وإلقاء الدروس العامة، والوعظ والإرشاد) إلى أنه لا طريق أبلغ وأقوى تأثيرًا للإرشاد العام وإصلاح العقائد من نشر تعاليم القرآن الكريم وإرشاداته ودعوته وتبليغها إلى الناس بطريقة مباشرة»<sup>(١)</sup>.

وعلاوة على التراجم الأردية للقرآن الكريم التي قام بها لاحقًا الشيخان عبد القادر الدهلوي (ت ١٢٣٠ هـ) ورفيع الدين الدهلوي (ت ١٢٣٣ هـ)، قام ولي الله الدهلوي بإلقاء دروس القرآن شرحًا وتفسيرًا وقد استمر على النهج نفسه أكبر أبنائه، المصطلح بأعباء أعماله الإصلاحية التجديدية بتوسيع نطاقها

(١) رجال الفكر والدعوة في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٢٦ وما بعدها.

واستكمالها، الشيخ عبد العزيز الدهلوي (ت ١٢٣٩ هـ) الذي استمر في إلقاء دروسه المؤثرة في القرآن بدلهي لثلاثة وستين عامًا.

ومن أهم كتب ولي الله الدهلوي في هذا المجال كتابه «الفوز الكبير في أصول التفسير» الذي درس فيه مقاصد القرآن وموضوعاته وخصائص أسلوبه ومناهجه، وأسباب النزول... إلخ.

كما أولى الإمام اهتمامًا كبيرًا بمسألة التوحيد وحقيقة الشرك مؤكدًا أن الطبقة الكبيرة من العامة قد فهمت حقيقة الشرك على أنه إشراك كائن مع ذات الله تعالى على قَدَمِ سَوَاءٍ، أما نسبة بعض صفات الله تعالى إلى بعض عباده المقربين، وتوليتهم بعض أمور القدرة المطلقة، فكل ذلك لا ينافي عندهم التوحيد ولا يرادف الشرك! موضحًا أن هذا تلبيس جرّ كثيرًا من أفراد هذه الأمة (الصوفية بخاصة) إلى حِمى الشُّرك المحرّمة بحيث تخطوا الخط الأخير الذي هو الحد الفاصل ما بين الشرك والتوحيد.

وتأكيدًا على هذا المعنى يقول في كتابه الفوز الكبير: «والشرك هو إثبات الصفات الخاصة بالله تعالى لغيره مثل إثبات التصرف المطلق في الكون، بالإرادة المطلقة، التي يعبر عنها بـ «كن فيكون»، أو إثبات العلم الذاتي الذي يحصل بالاكْتِسَابِ عن طريق الحواس والدليل العقلي والمنام والإلهام... وهؤلاء المشركون لا يعرفون مع الله تعالى شريكًا في خلق الجواهر (أصول المادة/ العالم)

وتدبير الأمور العظام، ويعترفون بأنه لا قدرة لأحد إذا أبرم الله تعالى شيئاً وقضى، أن يُمانعه ويقف دونه، إنما كان إشراكهم في أمور خاصة ببعض العباد»<sup>(١)</sup>.

وبذلك يكون الدهلوي قد تابع خطى ابن تيمية في شرح العقائد وعرضها وفق منهج السلف الصالح وهو يقوم على الجادة المتوسطة بين كل من «التأويل» و«اللفظية» بحيث يجمع في كتابه «العقيدة الحسنة»، المنشور لاحقاً باسم «العقيدة السنية»، بين عمق الدراسة وسهولة العبارة على النحو الذي تميزت به أيضاً وصيته «المرأة الوضيئة في النصيحة والوصية» والتي جاء فيها:

«وصية هذا الفقير الأولى أن يتمسك المسلم في العقائد والعمل بالكتاب والسنة ويعضّ عليهما بالنواجذ، ويعمل بهما دائماً ويختار في العقائد منهج المتقدمين من أهل السنة، ويعرض في باب الصفات والآيات المتشابهات التي لم يخض السلف في تفصيلها والبحث فيها، ولا الالتفات إلى تشكيكات العقلانيين المتكاسين»<sup>(٢)</sup>.

وفي المحصلة، لقد حاول ولي الله الدهلوي أن يعيد توازن القوى المتصارعة في عصره لصالح الإسلام، وذلك من خلال كتاباته في المقام الأول وترجمته للقرآن

(١) الفوز الكبير في أصول التفسير، نشر المكتبة المحمدية، الهند، دون تاريخ، ص ٧-٨.

(٢) الوصية بالفارسية وقد نشرت ضمن مجموعة رسائله الأخرى، والترجمة أعلاه منقولة عن: رجال الفكر والدعوة في الإسلام، مصدر سابق، ص ١٤٢.

الكريم ثانيًا. كما كان يقصد من وراء حركته التجديدية الإصلاح بين مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية لأنه كان يرى في تفرقها سببًا في ضعف الإسلام.

وبعد وفاة الشيخ تولى ابنه الشاه عبد العزيز الدهلوي (١٧٤٦-١٨٢٤م) قيادة الحركة التجديدية التي قادها أبوه إلى جانب مسنده في التدريس.

والواقع، أن ظروف الابن كانت أكثر صعوبة عن حقبة أبيه حيث بدأ تأثير كل من الشيخ والإنجليز ينمو باضطراد في الحياة السياسية والاجتماعية لشبه القارة الهندية.

ولعل ذلك ما دفع الابن لأن يقوم بجهود عسكرية عام ١٢٤٦هـ لمواجهة طائفة الشيخ في منطقة «بالاكوت» إلى جانب اهتمامه بالعمل الدعوي. وقد بقيت حركته الجهادية تمارس كفاحها المسلح ضد الإنجليز إلى وقت خروجهم من الهند.

ومع تصاعد وتيرة تردّي أوضاع المسلمين بشبه القارة الهندية أعاد الشاه عبد العزيز الدهلوي من جديد طرح مسألة: هل الهند دار إسلام أم أنها تحولت إلى دار حرب؟. كان ذلك عام ١٨٠٣م حيث أكد عبد العزيز أن كتاب الدر المختار في الفقه الحنفي يضع لانقلاب دار الإسلام دار حرب ثلاثة شروط هي:

(١) إحلال أحكام المشركين محل أحكام الإسلام.

(٢) مجاورة الدار لدار الحرب.

(٣) افتقاد المسلمين والذميين المقيمين للأمان الأول<sup>(١)</sup>.

ويتابع الشاه عبد العزيز: إن كتاب الكافي في الفقه الحنفي يقول: إن دار الإسلام هي التي يسيطر عليها مسلم، ودار الحرب هي التي يسيطر فيها وعليها كافر. ويصل عبد العزيز بمقارباته تلك إلى النتيجة الحاسمة بأن دلهي، موطن الاستفتاء، ليس لإمام المسلمين فيها سلطة بل السلطة للمسيحيين الذين تتيح لهم سيطرتهم أن يفعلوا ما يشاؤون بالمسلمين، وأن مواطن سيطرة البريطانيين تمتد من دلهي إلى كلكتوتا ومن ثم فهي مواطن كفر وحرب، ويتوجب على المسلمين فيها مجاهدة البريطانيين لاستعادة هوية الدار أو الهجرة منها إن عجزوا عن الجهاد. وبالفعل سرعان ما ارتفعت راية الجهاد خفاقة تحت قيادة شيخ الطريقة المحمدية السيد / سيد أحمد برلوي (١٧٨٦-١٨٣١م) والذي حج عام ١٨٢٤م ويبدو أنه تأثر كثيراً بالوهابية ثم بدأ الإعداد للجهاد عقب عودته مباشرة وذلك بدعوته أتباعه للهجرة إلى شمال غرب الهند على الحدود المتاخمة لأفغانستان ولكن قتله الشيخ في بلاكوت سنة ١٨٣١م بعد أن تخلى عنه زعماء القبائل هناك وانزعجوا من طريقته في تطبيق الشريعة وإقامة الحدود بصورة وحشية.

(١) عوّلتنا في استعراض هذه المسألة بشكل رئيس على الفصل الشيق الذي كتبه الدكتور رضوان السيد تحت عنوان «دار الإسلام، والنظام الدولي، والأمة العربية - دراسة في الأصول السياسية للعالم الإسلامي المعاصر»، وذلك ضمن كتابه «سياسيات الإسلام المعاصر، مراجعات ومتابعات»، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، الصفحات ٨٤-٨٩.

وفي الناحية الغربية من شبه القارة الهندية كان السيد تيتومير (ت ١٨٣١م) يقاتل في غرب البنغال ضد ملاك الأراضي الهندوس والبريطانيين معاً غير أنه هزم وقتل هو الآخر عام ١٨٣١م. ومع ذلك، استمرت الطريقة المحمدية في قتال البريطانيين بعد مقتل زعيمها في كل من منطقة سيتانا شمال غرب الهند، ومنطقة بتنة شمال شرق البلاد إلى أن أمكن القضاء عليها نهائياً نحو العام ١٨٨٣م.

أما الحركة الفرائضية التي أسسها الحاج شريعة الله (١٧٨١-١٨٤٠م) عام ١٨٠٤م، فقد بدأت هي الأخرى سلفية مهمة بتنقية التوحيد من الشوائب الكثيرة التي علقت به، ثم سرعان ما اكتسبت طابعاً سياسياً في عهد ابنه الملقب بدودو ميان (١٨١٩-١٨٦١م) الذي جمع الفلاحين والحرفيين المسلمين في مجموعات ودعاهم لمقاومة ملاك الأراضي الكبار إلى جانب البريطانيين عن طريق الإضرابات والتظاهرات والهجرة وعدم إقامة الصلوات العامة كالجمعة والعيد ما دامت السلطة في البلاد ليست بيد المسلمين.

ولما ضيق الإنجليز على علماء الهند المسلمين نشأت حركة تعرف باسم «ديوبند»، أي حركة المحافظة على التدين. وقد انخرط أعضاؤها في الكفاح ضد المحتلين وتعاونوا في هذا الإطار مع الهندوس وانضم بعضهم إلى حزب المؤتمر الهندي، وعلى رأسهم: الإمام المجدد أبو الكلام آزاد، والشيخ محمد قاسم النانوتوي، والشيخ حسين أحمد المدني وغيرهم.

أما الشيخ أبو الأعلى المودودي<sup>(١)</sup> (١٣٢١هـ/١٩٠٦م-١٣٦٨هـ/١٩٤٩م) فكان والده السيد أحمد حسن المودودي (ولد سنة ١٢٦٦هـ/١٨٥٠م) من خريجي كلية عليكرة التي أسسها السيد أحمد خان وعقب تخرجه عين مدرساً بها كما اشتغل بمهنة المحاماة. ولد أبو الأعلى المودودي في الثالث من شهر رجب سنة ١٣٢١هـ/٢٥ من سبتمبر ١٩٠٣م بمدينة أورنك آباد الواقعة ضمن حدود ولاية حيدر آباد الدكن الشهيرة.

وما إن تخرج المودودي حتى امتهن الصحافة مع أخيه الأكبر، الذي كان يعمل مديرًا لتحرير صحيفة محلية كانت تسمى «المدينة»، لكن سرعان ما أغلقتها السلطة ما اضطره للانتقال للعمل بصحيفة أخرى تدعى «تاج»، إلا أن السلطات قامت بإغلاقها هي الأخرى ما اضطره للعودة ثانية إلى مدينة دلهي بطلب من الشيخ المفتي كفاية الله، مدير جمعية علماء الهند، للعمل على إصدار مجلة «المسلم» لتكون لسان حال جمعية علماء الهند غير أنها أغلقت هي الأخرى!! عام ١٩٢٢م بعد أن عمل مديرًا لتحريرها لمدة ثلاث سنوات، لكنه لم ييأس حيث أصدر على نفقته الخاصة في العام التالي جريدة «الجمعية»، التي باشرت الصدور حتى عام ١٩٢٨م.

(١) هناك عشرات التراجم المنتشرة على صفحات الإنترنت حول المودودي وخاصة موقع الجماعة الإسلامية إضافة إلى الفصل الخاص به ضمن الدكتور يوسف القرضاوي «مع أئمة التجديد ورؤاهم في الفكر والإصلاح»، المتاح أيضًا على موقع فضيلته. ويمكن الرجوع أيضًا إلى كتاب الدكتور محمد عمارة: أبو الأعلى المودودي والصحة الإسلامية، رقم ٨ من سلسلة أعلام، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٦.

كما أصدر في عام ١٩٣٢م مجلة أخرى بعنوان «ترجمان القرآن» في حيدر آباد الدكن، ثم استقدمه محمد إقبال عام ١٩٣٨م إلى لاهور قبل وفاته بأربعة أشهر فقط. وبعد ذلك أسس المودودي الجماعة الإسلامية في لاهور وظل أميرًا لها حتى الرابع من نوفمبر عام ١٩٧٢!! أي لما يقرب من ٣٢ سنة كاملة.

وقد تعرض المودودي بسبب آرائه السياسية وأحكامه الفقهية للاعتقال أكثر من مرة بل وحكم عليه بالإعدام عام ١٩٥٣ بسبب كتابه «القضية القاديانية» لولا تراجع حكومة الرئيس الباكستاني غلام محمد بسبب تزايد الضغوط المحلية والدولية. وفي كل الأحوال، ظل المودودي يمارس جهوده الإصلاحية والتجديدية على صعيدي الفكر والممارسة السياسية إلى أن توفي عام ١٩٧٩م عن عمر يناهز ٧٦ عامًا.

ويمكن القول إن المودودي قد تابع إلى حد كبير نهج سابقه الشاه ولي الله الدهلوي في محاربة الجمود والتخلف وتوجيه النقد لكل التيارات المعاصرة له. غير أنه يمتاز عن سابقه باتساع الاهتمام السياسي لديه بحكم سياقات عصره، فضلاً عن تقديمه الإسلام باعتباره نظاماً شاملاً لكل جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية... إلخ.

ولم ينس المودودي بالطبع أن يوجه سهام نقده للحضارة الغربية التي كانت محل إعجاب العديد من قطاعات الشباب خاصة المنتمين فكرياً لمدرسة السيد أحمد خان المتخرجين في جامعة عليكرة.

أما على المستوى الفكري، فقد ترك الشيخ عددًا كبيرًا من الرسائل والمؤلفات تقارب ١٦٠ مؤلفًا في مختلف علوم السيرة والتفسير والتوحيد والدعوة والسياسة الشرعية أو الحكومة الإسلامية إضافة إلى مؤلفاته في الثقافة والتعليم والاقتصاد والملل والنحل والترجمة وقضايا العالم الإسلامي المعاصر... الخ.

ومن أهم مؤلفاته: الجهاد في الإسلام، مكانة السنة في التشريع، تفهيم القرآن (في ستة مجلدات)، الدعوة الإسلامية ومتطلباتها، الأسس الأخلاقية للحركة الإسلامية، ترجمة القرآن الكريم باللغة الأردية، سيرة سيد العالم، مبادئ الإسلام، الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها، الدين القيم، تجديد الدين وإحياءه، الجماعة الإسلامية هدفها، تاريخها، وبرنامجها، منهاج الانقلاب الإسلامي، نظرية الإسلام السياسية، حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية، الخلافة والملك، نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة، كتاب الربا، الحجاب، منهج التعليم الإسلامي، مسألة الخلافة، وغيرها.

ويبدو من خلال استعراض أسماء المؤلفات السابقة حجم الجهد التجديدي الذي بذله الإمام المودودي، خاصة وأنه اقترن بنشاط عملي وسياسي مكثف كان له أكبر الأثر في تشكيل وعي الشباب المسلم في العالم أجمع، وليس فقط في شبه القارة الهندية.

وفي تفسير ذلك يذهب محمد عمارة في كتابه عن المودودي إلى القول بأنه لما حدث وتوارت قيادة الإمام حسن البنا العاملة في إطار الشرعية القانونية، وسيطرت على أغلب البلاد العربية نظم ثورية وانقلابية ذات طابع شمولي، انفتح الباب على مصراعيه، في طول البلاد الإسلامية وعرضها، لمشروع المودودي - وليس لمشروع البنا - في البعث الإسلامي بعد أن غاب إطار «الشرعية القانونية» الذي جعل البنا يعمل كجزء من نسيج المجتمع. ومن ثم، غدا أمير «الجماعة الإسلامية» الباكستانية - بعد استشهاد البنا - الملهم الأول لفصائل الشباب الإسلامي على امتداد عالم الإسلام، وزاد من جاذبية هذا الطريق «الإسلامي - الانقلابي» تصاعد مخاطر التغريب والغزو الصليبي - الصهيوني<sup>(١)</sup>.

### ثانياً: التيار التحديثي - الليبرالي

ويتربع على عرش هذا التيار السيد أحمد خان (١٨١٧م - ١٨٩٨م)<sup>(٢)</sup> الذي ولد وترعرع في ظل أسرة أرستقراطية تمتاز بأصولها العريقة حيث رحل أجداده الأوائل من بلاد الغرب إلى مدينة «هراة» ثم منها إلى العاصمة «دهلي» في عهد الملك «أكبر شاه».

(١) ص ١٢-١٣.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول حياة السيد خان راجع ما كتبه عنه الدكتور جلال السعيد الحفناوي ضمن موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل، المجلد الثامن، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م، الصفحات ٩٩-١٠٦.

ولد أحمد خان في السابع عشر من أكتوبر عام ١٨١٧م، وتوفي والده عام ١٢٥٤هـ - ١٨٣٨م وهو لا يزال في التاسعة عشرة من عمره. وعلى عكس أسرته التي كانت تتحرج كثيراً من إبداء صلتها بالإنجليز، التحق السيد أحمد خان بخدمة الحكومة أميناً للسجلات في القلم الجنائي بمدينة دلهي ثم سرعان ما عين منصفاً، أي قاضياً مدنياً في مقاطعة «فاتح بور» الواقعة ضمن إقليم «أكرا» لينتقل بعد ذلك بمسماه الوظيفي نفسه إلى مدينة «بنجور» قبيل وقوع الثورة الهندية بقليل عام ١٢٧٤هـ - ١٨٥٧م.

وواقع الأمر أنه كان يمكن لحياة السيد خان أن تسير على طريقها ذاتها فيترقى في سلك القضاء لولا وقوع الثورة الهندية التي كانت الحدث الفصل في حياته وتحولاته الفكرية حيث لم يعرف عنه اهتمامه بقضايا الإصلاح والتجديد قبلها وإنما كان مهتماً فقط ببحث آثار دلهي القديمة حيث ألف في هذا السياق كتابه «آثار الصناديد» عام ١٢٦٤هـ - ١٨٤٧م. وما إن اندلعت الثورة الهندية حتى انتهت بالفشل في آخر محاولة عسكرية قامت بها سلطات المغول الإسلامية في وجه الغزو الأوروبي.

لكن ما حدث لاحقاً بعد انتهاء الثورة هو الذي غير مجرى المياه الراكدة في الحياة السياسية الهندية حيث امتدت مرحلتنا الاضطهاد والقمع لدرجة أن عمد ضابط بريطاني اسمه الكابتن هدسون إلى جميع أفراد الأسرة المالكة فذبحها

عن بكرة أبيها ولم يستثن منها إلا الإمبراطور الطاعن في السن بهادر شاه الثاني الذي توفي بمنفاه في مدينة رانجون بعد ذلك.

في هذه الأثناء أبيتحت المدينة للجيش الذي انطلق جنوده لنهب المساكن وذبح المواطنين فإذا بأحمد خان يجير أسرة بريطانية من محاولة الاعتداء عليها وينقذها من الموت ومن ثم نظرت إليه السلطات الإنجليزية بعين الرضا وكافأته على ذلك بترقيته وظيفياً.

لم يكتب السيد خان بذلك وإنما أعلن عن رأيه في مناهضة الإنجليز فألف كتاباً بعنوان «أسباب بغاوت هند»، أي أسباب الثورة الهندية حلل فيها الأوضاع الاجتماعية والسياسية في شبه القارة الهندية مؤكداً أن المواجهة العسكرية مع البريطانيين لم تكن في موضعها، وأن الفرصة لا تزال رغم ذلك مواتية للمسلمين للدخول في مناقشة ذات مضمون علمي وثقافي أكبر لمواجهة القوة الأوروبية المتنامية.

كما سعى أحمد خان إلى تقديم تفسير جديد لنظرية الجهاد بعد أن ساد في هذه الفترة أن الهند أصبحت دار حرب ووجب الجهاد المسلح على أبنائها المسلمين دفاعاً عن دينهم. ففي سنة ١٨٠٤م قام الحاج شريعة الله بتأسيس حزب إصلاحى يقوم على عدم صحة صلاة الجمعة في الهند بحجة أنها ليست دار إسلام!! ولذا سمي حزبه هذا بـ «جماعة اللاجمعة».

وعلى عكس هذا الفهم تمامًا أكد السيد خان أن الجهاد ليس مباحًا إلا في حالة وقوع القهر البالغ، أو الحيلولة بين المسلمين وأداء شعائرهم الدينية. وتبعًا لذلك، فإنه لما كان الأمر الأخير غير متحقق في الواقع، نظرًا لأن الإنجليز يكفلون الحرية الدينية، فإن ذلك لا يبرر الجهاد ضدهم بحال من الأحوال.

وبطبيعة الحال، لاقت آراء السيد خان اعتراضًا شديدًا من قبل الأوساط الجهادية. خاصة، وأن عدد المسلمين في الهند وقتها كان قد جاوز سبعين مليونًا فإذا بأغلبهم يعيشون في حالة من الجهل والفقر وبؤس العيش وحتى من تعلم منهم لم يتجاوز تعليمه الإطار التقليدي (التعليم الديني).

رأى السيد خان أن أغلبية الشعب خاضعة لسلطة رجال الدين الذين لا يفهمون من الإسلام إلا رَسْمَه ويرون «أن المدنية الحديثة بعلمها ونظمها ووسائلها ومقاصدها [ليست إلا] مدنية كفر لا يصح للمسلم أن يستمدَّ منها، ولا أن يتعاون مع أهلها، وأنهم إذا فتحوا صدورهم لها أحاطت عقائدهم [ونالت] من دينهم»<sup>(١)</sup>.

وتبعًا لرأي السيد خان المتعلق بضرورة البدء بإصلاح العقول من خلال التثقيف والتهذيب، يبدو أنه بذلك أقرب شبهًا بالشيخ الإمام محمد عبده بعد مفارقتها جمال الدين الأفغاني وعودته إلى الوطن من نفيه.

(١) أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥، ص ١٢٥.

فكلاهما يؤمن أنه لا وجود لاستقلال مع الجهل وسيادة الخرافة وأن عماد الدولة الحرة الأبية إنما يقوم على العلم بالدين والدنيا معاً، وأن الإسلام إذا ما تم فهمه على حقيقته ليس فيه ما يمنع الإنسان من أن يصل إلى أعلى الدرجات في العلوم ونظم الدنيا إلى غايتها، بل على العكس تماماً في الإسلام ما يشجع على التدبر في آيات الله وملكوته.

جانب آخر يشترك فيه المجددّين، محمد عبده وأحمد خان، ألا وهو الجانب الواقعي وقراءة المشهد السياسي لكلا البلدين في ضوء الحاصل فعلاً وليس بهدي من بواعث الأمل أو التمني. فقد أقر كلاهما بأن مرد السلطة في بلديهما إلى الإنجليز وحدهم وأن هؤلاء يملكون ناصية الأمور من ناحية العتاد والقوة وإحكام السيطرة على البلاد، وهو ما ليس بإمكان البلدين، مصر والهند، مواجهته أو مقاومته مرحلياً.

لكنهما مع ذلك أقرّا بأن اتحاد قوى الشعب من خلال المقاومة كفيل بردع ودحر القوات الإنجليزية لكن التساؤل الذي قفز أمامهما إزاء هذا الافتراض هو: كيف يكون اتحادهم مع واقع جهلهم وضعف خلقهم؟ أضف إلى ذلك فساد أمرائهم؟!

إلى هذا الحد من المقاربة تأكد للمجددّين أن لا مناص من البدء أولاً بتثقيف الشعب، وحتى يتم ذلك يتوجب على النخبة الثقافية والسياسية أن

تجلس إلى مائدة المفاوضات مع الإنجليز في كلا البلدين للاستفادة بأكبر قدر ممكن في هذا السياق، فما لا يدرك كله لا يترك جله.

ومن النواحي الأخرى التي اشترك فيها الإمامان أن كليهما قد ناله من الاتهامات بسبب آرائه الشيء الكثير. ولعل ذلك ما يفسر سبب رحيل السيد خان إلى أوروبا عقب انتهاء الثورة مباشرة ليسجل إعجابه بالتيارات الفكرية الأوروبية وقتذاك في كتابه «سفر نامه» الذي جاء فيه:

«إن الذين يريدون إصلاح الهند الحقيقي يجب أن يجعلوا نصب أعينهم نقل العلوم والفنون والآداب الأوروبية إلى لغة البلاد الأصلية... إن تقدم الغربيين إنما جاء من أنهم عالجوا الآداب والعلوم بلغتهم، ولو كانت العلوم والفنون تعلم في إنجلترا باللغة اللاتينية أو اليونانية أو العربية أو الفارسية لظلوا جاهلين جهل الهند فما لم نهضم العلوم والفنون وتمثلها بلغتنا فسنظل في حالتنا السيئة [هذه]»<sup>(١)</sup>.

لكنه في المقابل صدم مرة أخرى إزاء جهل الأوروبيين بالإسلام ونبيه ﷺ فكتب بدافع هذه التجربة، وهو في إنجلترا، كتاباً بعنوان «خطبة أحمد» تحدث فيها عن سيرة النبي، عليه الصلاة والسلام، وفكره مدلاً على ذلك بالأحاديث النبوية.

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص ١٢٨.

وعندما عاد السيد خان من رحلته الأوروبية سارع بإنشاء «الجمعية الإسلامية العلمية». ثم أسس لاحقاً (عام ١٨٦٠م) «كلية عليكرة الإنجليزية الإسلامية» والتي أصبحت فيما بعد «جامعة عليكرة الإسلامية».

وفي كل الأحوال، فإن من شأن الآراء التي قال بها الإمامان، عبده وخان، أن تجر عليهما ويلات لا قبل لهما بها. ومن ثم، كان يتوجب على صاحب هذه الآراء أن يحارب في وقت واحد على جبهات ثلاث:

الجبهة الأولى: تتمثل في رجال الدين الذين يرون في الدعوة لاقتباس العلوم الحديثة مفسدة تضر بالدين، وأن القول بقيام كل شيء على السببية كفر بالقضاء والقدر إلى جانب القول بزندقة من ينكر على المشايخ والأولياء سلطتهم الروحية.

الجبهة الثانية: تتمثل في دعاة الوطنية والاستقلال، وهؤلاء يرون في الدعوة لمهادنة الإنجليز خيانة للقضية الوطنية وأنه لا تفاوض ولا مسالمة إلا بعد الجلاء وكل من يطلب دون ذلك يُتهم بالعمالة، خاصة إذا انضوى تحت لواء الحكومات غير الشرعية وترقى ضمن وظائف الدولة المحتلة.

الجبهة الثالثة: تتمثل في قوى الاستعمار، وهؤلاء سرعان ما يضيقون ذرعاً بمطالب المصلحين فيعمدون إلى نفيهم خارج البلاد أو مصادرة كتبهم سعياً وراء الحد من نفوذهم وخوفاً من سلطانهم على حد سواء.

وقد ربط السيد خان في دعوته التحديثية بين تقدم الأمم ورفقيها الأخلاقي يقول في ذلك: «انظروا إلى إنجلترا، لقد كانت ثروتها تتمشى يوماً فيوماً مع تربيتها، فكلما زادت تربيتها زادت ثروتها، وقد كانت منذ قرون وأمامها من العقبات والصعاب التي تعوق التربية أكثر مما عندنا... ولو أن الهند سنة ١٨٥٦ كانت تعرف العالم وتعرف قوتها وقوة خصمها من الإنجليز، وتزن الأمور بميزان صحيح وتدرک نتائج الأمور، ما حدثت الحوادث الأليمة التي حدثت سنة ١٨٥٨، إلا أن الجهل سبب لكل شر»<sup>(١)</sup>.

ثم سافر السيد خان إلى مكة سنة ١٨٧٠ ليعرض منخطه للإصلاح التربوي والفكري والاجتماعي على زعماء العالم الإسلامي، الذين تتبعوا باهتمام بالغ شتى تجاربه في مجال التعليم. كما كان له الفضل في إقناع علماء المسلمين بنظريته القائلة بأن باب الاجتهاد مفتوح وبأن الإسلام بحاجة إلى إصلاح. على الرغم من معارضة أقلية متشددة من علماء المدرسة القديمة.

وإلى جانب أنشطته هذه، أسس السيد خان عددًا من المجلات الدورية لنشر فكره الإصلاحية من بينها «تهذيب الأخلاق»، وكانت تصدر باللغتين الإنجليزية والأوردية. ومجلة «عليكرة» Aligarh Gazette وغيرها.

(١) زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مصدر سابق، ص ١٢٦-١٢٧.

لكن على العكس تمامًا من قبول المجتمع الهندي آراء السيد خان الإصلاحية في المجالين الاجتماعي والثقافي - التعليمي، أثارت مواقفه السياسية استياءً متزايداً بين المسلمين آنذاك.

فقد كان يحذر دائماً من مغبة الاصطدام بالإنجليز، وذهب أيضاً إلى حد النصح بإجراء تعاون ما بين المسلمين والسلطات البريطانية. أضف إلى ذلك أن الأخيرة منحته لقباً فخرياً هو لقب «سير» ومن ثم أصبح عضواً في مجلس نائب الملك.

وفي كل الأحوال، كان السيد خان يرى أن الغرض الذي يجب أن يرمي إليه السياسي هو العمل على تحقيق وحدة الهند كاملة، وأن الإسلام والهندوكية والنصرانية يجب أن تكون عقائد دينية محلها نفوس معتنقيها فقط وبالتالي لا تؤثر هذه العقائد في الوطنية التي ينبغي أن تظل عامة تشترك فيها جميع الطوائف.

وفي السياق ذاته، شجع السيد خان القائمين على حزب المؤتمر الهندي الذي تكوّن من ليبراليين بقصد المطالبة بإجراء إصلاحات سياسية ودستورية ليبرالية. لكنه ما لبث أن امتنع عن حضور إحدى جلساته برئاسة بدر الدين طيّاجي بحجة خوفه من أن تتحرك إنجلترا مرة ثانية ضد المسلمين على النحو الذي حدث بعد قمع الثورة الهندية.

أيضاً لم تسلم آراء السيد خان الدينية من توجيه النقد اللاذع لها حيث أثار كتابه «تفسير القرآن» سخط العديد من رجال الدين بصفة خاصة. وبحسبه، فإن القرآن إذا ما فهم فهماً صحيحاً لا يتعارض مع العقل، وأن النظر الصحيح فيه إنما يوجب الاعتماد على روحه أكثر من الاعتماد على حرفيته، ومن ثم يجب أن يفسر القرآن على ضوء العقل والضمير دون سواهما!!

بل إنه تطرّف في نظريته هذه إلى الحدّ الذي قال فيه إن الوحي قد نزل بمعناه دون لفظه!! متابعاً في ذلك مذهب بعض علماء المسلمين المتقدمين الذين حكى قولهم السيوطي في الإيقان، حين قال: «وذكر بعضهم أن جبريل إنما نزل بالمعاني خاصة، وأنه ﷺ عَلِمَ تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب»<sup>(١)</sup>.

ولا ننسى أيضاً ما كتبه جمال الدين الأفغاني بالفارسية في رسالته «الرد على الدهريين» التي هاجم فيها أحمد خان ومذهبه. أضف إلى ذلك الجهود التي قامت بها حركة ديوبند أو دار العلوم التي أسسها النانوتاي في ديوبند عام ١٨٦٠ لمواجهة تيار التغريب في البلاد والعودة إلى العلم الإسلامي والمعرفة الحقيقية بروح الإسلام للخروج من حقبة الانهيار والاضمحلال.

ففي الوقت الذي كان يولي السيد خان قدراً كبيراً من الاهتمام في كلية عليكرة لتدريس اللغات والعلوم الغربية، كانت العناية موجهة في ديوبند على

(١) نقلاً عن: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص ١٣١.

العكس من ذلك نحو العلم والتربية الإسلامية. وبينما كان طلبة عليكرة لا يتعاطون السياسة من قريب أو من بعيد، كان معهد ديوبند يصر على الالتزام بالمعارضة السياسية ومقاومة المحتل بكل الطرق والوسائل المسلحة وغير المسلحة.

ونتيجة لآراء السيد خان الدينية والسياسية، ذهب مولوي علي بنخش إلى مكة بقصد الحج ورجع بفتوى من علماء مكة تكفر السيد خان، فما كان منه سوى أن كتب في دورية «تهذيب الأخلاق»: «ما أعجب إلحادي! لقد جعل مني كافرًا وجعل منه حاجًا مؤمنًا!... إن إلحادي كالأمطار، تُخرج أحسن الورود في البستان، وأخس الكلاء في الوديان».

### ثالثًا: التيار الإحيائي التجديدي

تعد فكرة «الجامعة الإسلامية» التي نادى بها كل من جمال الدين الأفغاني والشيخ السنوسي من بين الأفكار الرئيسة في فكر أبي الكلام آزاد (١٨٨٨م - ١٩٥٨م)، الذي ولد في مكة المكرمة سنة ١٨٨٨م ثم رجع والده إلى الهند وهو لا يزال طفلًا فتلقى تعليمه وتربيته الأولى بها وقام برحلة ما بين عامي ١٩٠٨ و ١٩١٢ إلى جميع بلاد الشرق الإسلامية التي كانت تابعة يومذاك

للدولة العثمانية ففضى جميع العام ١٩٠٨ ببغداد متردداً على مجلس الشيخ علي الألوسي والتقى بلويس ماسينيون هناك<sup>(١)</sup>.

وحقيقة كانت هذه الفترة عامرة بالثورات السياسية في شتى بقاع العالم الإسلامي. فمن جهة، كانت ثورة «تركيا الفتاة» في أوج اشتعالها، كما اندلعت أيضاً ثورة الإصلاح الدستوري في إمبراطورية القاجار بإيران وقد اتصل أبو الكلام آزاد ببعض المنتمين إليها حين كان ببغداد. ومن جهة ثانية، وعلى الصعيد العالمي، اندلعت في الحقبة ذاتها الثورة الليبرالية ذات الاتجاه الدستوري التي هزت إمبراطورية أسرة رومانوف سنة ١٩٠٥ عقب الهزيمة البحرية التي أوقعتها اليابان بروسيا.

كانت القاهرة المحطة التالية لبغداد في رحلة أبي الكلام آزاد وقت أن أنشأ الشيخ محمد عبده بها دار العلوم رداً على النزعة المحافظة المتشددة التي نمت بقوة داخل الأزهر الشريف. في هذه الأثناء بدأ آزاد يجري اتصالاته الموسعة مع أعضاء ثورة «تركيا الفتاة» الموجودين بالقاهرة للإشراف على مجلتي «الميزان» و «الترك» لسان الحركة في مصر وقتذاك.

(١) لمزيد من التفاصيل حول الرجل ومجهوداته الإصلاحية في المجالين الديني والسياسي معاً راجع كتاب مولانا أبو الكلام آزاد المصلح الديني والزعيم السياسي في الهند، للدكتور عبد المنعم النمر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

ثم ارتحل آزاد إلى كل من تركيا وسوريا وباريس، وحين عزم على السفر إلى لندن توفي أباه عام ١٩١٢ فعاد إلى الهند مرة أخرى. وبعد عودته أسس مجلة «الهلal» التي لاقت نجاحًا باهرًا حيث صارت أحد أهم المجلات الأوردية من الناحية السياسية وأكثرها حيابة لثقة القراء هناك.

وفي الواقع، كان اتجاه مجلة الهلال إصلاحيًا ليبراليًا دستوريًا كما كانت تدعو إلى إحياء فكرة الجامعة الإسلامية في النفوس والواقع معًا. وبطبيعة الحال، كانت فكرة «الجامعة الإسلامية» التي ظهرت أواخر القرن التاسع عشر رد فعل تلقائيًا على سوء الأوضاع السياسية في العالم الإسلامي. لكنها سرعان ما تحولت في شبه القارة الهندية إلى مذهب سياسي قوي ومتماسك أو بعبارة أخرى إلى «برنامج حركة» حيث وعت أمة الإسلام هناك الفكرة باعتبارها دعوة أو رسالة سياسية على النحو الذي تشكلت به في ذهن أبي الكلام آزاد.

وبينما كان الغرب ينظر إلى تركيا باعتبارها تجسيدًا للتهديد الإسلامي للحضارة الأوروبية، كان أنصار الجامعة الإسلامية في شبه القارة الهندية ينظرون إلى تركيا باعتبارها المعقل الرئيس / الأخير للحضارة الإسلامية في مواجهة التهديد الغربي، ومن ثم كانوا ينظرون إلى الخلافة العثمانية باعتبارها رمزًا للأمة الإسلامية المهتدة بالأخطار من كل جانب.

في السياق نفسه، كانت ثورة تركيا الفتاة في ذاك الوقت تبعث الأمل في إمكانية توحيد الأمة والوقوف ضد الأخطار الغربية التي تتهدد العالم الإسلامي. ويمكننا بهذا أن نفهم العديد من الكتابات التي خص بها أبو الكلام آزاد الإصلاحات التركية حيث كان يبدي إعجابه بكل من: حركة علي باشا وحركة «التنظيمات» التي ارتبط اسمها باسم سعد الله باشا في عهدي السلطانين محمود وعبد المجيد.

غير أنه كان أكثر إعجاباً بالمصلحين الذين أضطهدوا إبان عهدي عبد العزيز وعبد الحميد بصفة خاصة. وعلى رأس هؤلاء: مصطفى فاضل باشا، ومدحت باشا الذي دفع حياته ثمناً لإخلاصه في تحقيق العمل الإصلاحي الليبرالي. وفي المحصلة، كانت ثورة تركيا الفتاة بنظر مسلمي الهند ثورة تجديدية ليبرالية إصلاحية تعمل على تحقيق وحدة الأمة الإسلامية.

في هذه الأجواء دخلت تركيا الحرب العالمية الأولى إلى جانب ألمانيا وانطلقت الصحف والمجلات الهندية لتأييد هذا الموقف فتم منعها واحدة تلو الأخرى (تم أولاً منع صحيفة Comrade إثر افتتاحية كتبها محمد علي بعنوان «اختيار الأتراك»، ثم تبعها مجلة الهلال التي وضعت مطبعتها تحت الحراسة ما دفع أبا الكلام آزاد لأن يؤسس جريدة أخرى هي «البلاغ» التي منعت بعد ظهورها بعدة أشهر وتم طرد مؤسسها آزاد من إقليم البنغال مثلما منع من الإقامة

بعده مقاطعات هندية أخرى وتم اعتقاله في رانجي بمقاطعة بهار إلى أن وضعت الحرب أوزارها).

وقد سعى أبو الكلام آزاد، إلى جانب كل من محمد علي وشوكت علي بعد الإفراج عنهم، إلى تكوين ما عرف بـ «لجنة الخلافة» لدراسة الآثار المترتبة على هزيمة إمبراطوريتي وسط أوروبا (ألمانيا والنمسا) وحليفتهما تركيا في الخلافة العثمانية وسلامة أراضي تركيا واستقلالها كياناً سياسياً.

لكن سرعان ما أسفرت معاهدة «سيفر» عن نتائج خطيرة ما أثار أكبر عصيان مدني شهدته الهند في تاريخها لصالح استقلالها واستقلال الأقليم الإسلامية الأخرى التابعة للخلافة العثمانية. ففي هذه الأثناء اجتمع كل من آزاد ومولوي عبد الباري من المعهد الإسلامي بفرنجي محل، المؤسس في القرن السابع عشر، والمهاتما غاندي لوضع خارطة لأسس العصيان المدني في البلاد.

وعلى المستوى الفكري، تعد فكرتا الخلافة والأمر بالمعروف من الأفكار الرئيسة في كتابات آزاد الذي ينطلق من القول بأن الخلافة الإسلامية نظام جمهوري حيث انتخبت الأمة خلفاءها كما أن مجتمع المدينة السياسي برأيه كان عبارة عن ديمقراطية مباشرة يستطيع فيها كل مواطن أن يدخل على الخليفة مباشرة ويناقش معه الشؤون العامة وسبل الإصلاح... إلخ.

وفي مناقشته مسألة الخلافة الإسلامية أعرب أبو الكلام عن أن «الجمهورية» تمثل الشكل السوي للخلافة أما «الملكية»، فتمثل على العكس من ذلك الشكل الفاسد للخلافة. لكنه أكد في المقابل أن الخلافة تبقى مع ذلك نظاماً مشروعاً حتى تحت الحكم الملكي!! ما دامت برأيه تضمن وحدة الأمة الإسلامية وتعمل لأجل صالح الأمة وأنه لا يحق للمسلم ساعتئذ أن يخرج عليها!

وهنا يتابع أبو الكلام أزداد المدونة الفقهية التي تحرم الخروج على الحاكم حتى ولو كان جائراً!! فضلاً عن التذرع بوحدة الأمة، وفي الحقيقة لم تكن هذه الوحدة إلا أمراً صورياً فقط إذ كانت تمثل وحدة القهر السياسي لا التناغم والانسجام بين قوى الحكم والمعارضة. نقول إن تلك الحجج قد تحولت بدورها، ومع الوقت، إلى ذريعة لتبرير أشد الممارسات السلطوية في تاريخ الإسلام.

صحيح أن أزداد لم يتردد قط في وصف الأمويين بالطغاة ولا حتى في إطلاق هذه الصفة أيضاً على السلطانين عبد العزيز وعبد الحميد رغم أنهما بويعا بالخلافة التي يعترف أزداد بشرعيتها؛ لكن يبقى القول إنه إن لم يحقق نظام كهذا الهدف من وراء إقامته فلا فائدة منه فضلاً عن عدم ملاءمته لظروف العصر الحالية.

وفي دراسة لأزداد بعنوان «شهاد أعظم» يحلل فيها الأحداث الجسام التي وقعت في كربلاء يؤكد أزداد أن الإمام الحسين لم يكن له طموح سياسي شخصي وأنه لم يكن ينوي الاعتراض على خلافة يزيد وإنما كان عازماً على العودة إلى

المدينة المنورة. لكنه إزاء الطغيان المتنامي ليزيد أيقن أن تضحيته بحياته ستضرب أروع المثل للشهادة في سبيل المحافظة الدقيقة على المبادئ.

وبالعودة إلى الحديث عن لجنة الخلافة التي ترأسها إمام المسلمين في الهند أبو الكلام آزاد، يمكن القول إنها استطاعت في حقبة ما بين الحربين العالميتين أن تحقق أغلب أهدافها، فأيدت بحماس مصطفى كمال للدفاع عن تركيا، وساهمت في حملة جمع أموال لأنقرة تحت عنوان «Ankara Fund»، كما استقبلت بحماس أشد النصر العسكري الحاسم الذي أدى إلى إلغاء معاهدة «سيفر» وإبرام معاهدة «لوزان» واسترجاع إسطنبول مرة أخرى.

أما محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨م)<sup>(١)</sup>، فقد ولد في التاسع من نوفمبر عام ١٨٧٧م في مدينة «سيالكوت» الواقعة في إقليم بنجاب بباكستان حالياً. وتنحدر أسرته من وادي «لولاب» بإقليم كشمير المتنازع عليه حالياً.

وكان إقبال أصغر أولاد والده الشيخ نور محمد الستة إلى جانب أخيه الأكبر وأربع فتيات. وكعادة أهل قريته «سيالكوت» بدأ إقبال تلقي تعليمه الأول في كتاب القرية وما إن أنهى مرحلة الثانوية العامة في ١٨٩٣م حتى انتقل إلى لاهور ليتخرج في جامعتها فيما بعد ويحصل على درجة البكالوريوس عام

(١) راجع ما كتبه الدكتور جلال السعيد الحفناوي عن محمد إقبال ضمن: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م، المجلد الثاني، الصفحات ٢٣٨-٢٤٤.

١٨٩٧ م. ثم تابع دراساته العليا ليحصل على درجة الماجستير في الفلسفة سنة ١٨٩٩ م في الجامعة نفسها.

في الكلية الحكومية بلاهور تتلمذ محمد إقبال على يد العديد من الأساتذة من بينهم المستشرق الإنجليزي الشهير تي دبليو آرنولد، الذي كان أستاذًا للفلسفة آنذاك. وما إن حصل إقبال على درجة الماجستير حتى تم تعيينه مدرسًا للغة العربية في الكلية الشرقية بمدينة لاهور إلى جانب اشتغاله بتدريس اللغة الإنجليزية والفلسفة في الوقت نفسه بكل من الجامعة الإسلامية والكلية الحكومية.

وسرعان ما ترقى إقبال في المناصب حيث عين أستاذًا مساعدًا للفلسفة بالكلية الحكومية عام ١٩٠٣ م إلى أن سافر إلى إنجلترا ليلتحق بجامعة كامبردج العريقة عام ١٩٠٥ ليدرس القانون بها، ومنها إلى جامعة ميونخ بألمانيا حيث حصل على درجة الدكتوراة في الفلسفة عن أطروحة بعنوان: تطور الميتافيزيقيا في إيران.

بعد ذلك عاد إقبال مرة أخرى إلى إنجلترا حيث قام بتدريس مادة اللغة العربية بجامعةها بدلاً من أستاذه تي دبليو آرنولد وذلك لمدة ستة أشهر فقط. ثم عاد بعدها إلى الهند عام ١٩٠٨ ليُدْرَس الفلسفة في الكلية الحكومية بلاهور إلى جانب اشتغاله بمهنة المحاماة التي سرعان ما ترك التدريس في نهاية الأمر ليتفرغ لها.

وقد استمر إقبال في مباشرة مهامه الفكرية والعلمية إلى أن أصابه المرض ابتداءً من يناير ١٩٣٥م حتى اشتد عليه في ديسمبر ١٩٣٧م ثم توفي آخر الأمر في الحادي والعشرين من إبريل عام ١٩٣٨م.

وبطبيعة الحال، ترك إقبال عددًا وفيرًا من الدواوين الشعرية والمؤلفات العلمية العميقة وعلى رأسها: تجديد الفكر الديني، تطور الميتافيزيقيا في فارس، جناح جبريل (قصائد بالفارسية)، مجموعات رسائل العلامة محمد إقبال، فما العمل يا ملل الشرق؟، هدية الحجاز، أسرار الاعتزاز بالنفس أو أسرار الذاتية، أسرار الوجد أو أسرار نكران الذات... وغيرها.

هذا وقد أولى فيلسوف الإسلام وشاعر باكستان محمد إقبال أكبر جهوده لبحث إشكالية الإصلاح والتجديد في الإسلام باعتبارها تمثل جوهر فلسفته وعماد تفكيره. مثلما أولى اهتمامًا متزايدًا بمسائل: علاقة الإسلام بالغرب، والخلافة والجامعة الإسلامية، وقضايا الشورى والمساواة والديمقراطية.

وفي الواقع، لم يتوقف إقبال كثيرًا عند حدود إثبات الأنا أو توضيح الهوية أو يقتصر عليها في بحث إشكالية العلاقة بين الإسلام والحضارة الغربية وإنما امتدت مناقشاته إلى ما يجب فعله لإنهاض الذات الإسلامية سعيًا وراء تحقيق أهدافها، ما يحملها مسئولية صنع مستقبلها، بالدرجة الأولى، دون اعتماد على غيرها شرقياً كان أو غربياً.

وفي سعيه لإثبات وجهة نظره هذه، حرص إقبال حرصاً شديداً على تطوير معنى التجديد المنشود من جهة، وذلك بتعويله على النقد والانتقاء والاستبعاد عند تقييمه لمشروعات الإصلاح والتحديث المعاصرة له، مثلما سعى إلى تفضيل منهج التأليف والتركيب على التوفيق في التصدي لثنائيات التراث والمعاصرة، الأصالة والتجديد، العقل والنقل، العلم والدين، القديم والحديث... إلخ من جهة ثانية.

ففضلاً عن تجاوزه مثل هذه الثنائيات التي أعييت الفلاسفة على مر العصور، ظل إقبال موضوعياً في فحصه معطيات الحضارة الغربية ومقابلتها بالأسس الشرعية للحضارة الإسلامية. ليس هذا فحسب، بل وفي رؤيته لمستقبل الصراع بين الجانبين وتصوره لمشروع عصبة الأمم الإسلامية، ويبدو أنه كان مفرطاً في التفاؤل في ما يتعلق بهذا الجانب أكثر من اللازم!!

أيضاً لم يفرق إقبال في كتاباته بين مصطلحي الثقافة والحضارة شأنه في ذلك شأن أغلب المفكرين الذين نظروا لنتاج الحضارة الأوروبية «علم، فكر، سياسة، نظم اجتماعية واقتصادية وتربوية... إلخ» باعتباره كياناً واحداً. كما انعكس موقفه من جميع تيارات واتجاهات الإصلاح والتجديد والتحديث في عصره على نظراته لطبيعة العلاقة بين خطابه التجديدي وبين الحضارة الغربية من ناحية، وعلى نهجه في التصدي لقضايا عصره المطروحة من ناحية ثانية.

وتبعًا لذلك، لم يتعرض إقبال لمسألة تحديد العلاقة بين المسلمين والغربيين إلا من خلال مناقشته لقضية التوفيق بين الأصالة والمعاصرة. كما لم تتبلور أفكاره حيال هذه القضية إلا بعد اتخاذه موقفًا نقديًا من الاتجاهات الإصلاحية السابقة عليه والمعاصرة له في أن معًا بغية تحديد الأسس والقواعد الرئيسية لدعوته التجديدية.

فعلى الرغم من دعوته محاربة البدع والخرافات المنتشرة في عصره باعتبارها إحدى دروب الجاهلية، وتأكيد ضرورة الالتزام بما جاء في الكتاب والسنة في شتى ضروب الحياة بوصفهما دستور المسلمين الأوحده، وجه إقبال انتقادات بالغة الأهمية لمجمل آراء رواد الاتجاه السلفي كالدهلوي، وأكبر حسين بن تفضل (١٨٤٦-١٩٢١م)، وأبي الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩م) وغيرهم.

ومع تقريره أن دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٦٢م) الإصلاحية من أكثر الدعوات التي كان لها عظيم الأثر في مجال إصلاح العقائد وتهذيب الشعائر بعد الوهن الذي أصابها؛ إلا أنه يأخذ عليه عزوفه عن العلوم الغربية الحديثة، وتعويله على الميراث الفقهي فقط في التأويل، وقصره باب الاجتهاد على شرح الأحكام الشرعية موضحًا أن الإصلاح المنشود يجب أن يقوم على قاعدة نقدية تتناول الموروث والجديد معًا.

أيضًا انتقد إقبال آراء ورواد الاتجاه التحديثي التغريبي لاجترائهم على الدين وجحودهم أصول الشريعة وانحداعهم بالمظهر البراق للغرب وحضارته وتوهمهم أن

كل حديث نافع وكل قديم ضار!! فمع أنه لم يكن معادياً تماماً لمنطق التحديث أو الانتحال من الغرب، إلا أنه عاب على المستغربين في عصره قصر جهودهم على انتحال المناهج ونقد المعارف والأساليب والقوالب الجاهزة دون أدنى تمحيص.

كما عاب عليهم أيضاً الطابع العلماني الذي انتحلوه عن الغرب في السياسة والتعليم مؤكداً أنهم ضلوا سبيل الرشاد في فصلهم الدين عن الدولة وإغلاق المعاهد الدينية، مثلما حدث في تركيا، وإعلائهم العصبية القومية على الهوية الإسلامية. ومن ثم، انتهى إلى القول بأن المحدثين لم يفتنوا إلى الغرض الحقيقي للمستعمر الغربي من تشجيع النعرات القومية ألا وهو تقسيم الأمة الإسلامية وتقطيع أوصالها ليسهل عليه فيما بعد اجتياحها ومحو الإسلام من الوجود كلية.

من جهة أخرى، حرص إقبال في مختلف كتاباته وأشعاره على توضيح وجهته ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي، مؤكداً انتماءه إلى الخط الفاصل بين ثورية الأفغاني وتنويرية أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨ م) معرباً بوضوح عن انتقاداته لرؤية جلال الدين أكبر (١٥٤٢-١٦٠٥ م) المتعلقة بوحدة الأديان، واتفاقه مع المواقف المعتدلة لكل من: المصلح التركي سعيد حليم (١٨٦٣-١٩٢١ م) والمجدد الهندي محمد علي جناح (١٨٧٦-١٩٤٨ م) الخاصة بقضية الأصالة والمعاصرة بالنسبة للأول، ورؤية الأخير لمستقبل المسلمين في الهند ورفضه اندماجهم في القومية العلمانية.

ومن بين الأفكار الرئيسية التي وافق فيها الأفغاني: اعتداله في نظريته لطبيعة العلاقة بين الأنا والآخر، وربطه مصطلحي التقليد والتجديد بمنفعة ومصالح المسلمين دون أن يؤثر ذلك على هويتهم أو وجودهم، كما أقره كذلك على دعوته لإنشاء الجامعة الإسلامية وجحدته لفكرة القومية العلمانية، وفتحه باب الاجتهاد العقلي، وأخيراً في تفاؤله في ما يتعلق بعودة الإسلام إلى سابق مجده.

وفي سياق آخر، وافق إقبال أحمد خان على أهمية نشر المدارس الحديثة وإدراج العلوم الأوروبية ضمن برامج دراستها مؤكداً أن المعاهد الدينية لا ترقى ببرامجها الدراسية العتيقة لأن تحدث نهضة إسلامية. إلا أنه عاد ليرفض بشدة سياسة علمنة التعليم وانتشار المدارس الأوروبية الخالية من الثقافة الدينية في الأقطار الإسلامية داعياً إلى ضرورة الجمع بين العلوم الدينية ونظيرتها الطبيعية.

وختاماً، يمكن القول إن حديث إقبال عن الهوية الإسلامية قد نجح في تطوير قضية العلاقة بين الإسلام والغرب وذلك بتجاوزه السؤال المطروح على الساحة الثقافية وقتذاك وهو: من أنا؟ نحو تساؤل أعمق عمّا يمكن فعله في مواجهة تحديات العصر وجعل مفهوم الولاء مرتكزاً على الوعي بدلاً من العاطفة.

وفي المحصلة، لم يكن نقده الموجه إلى الغرب منطلقاً من منظور ذاتي أو مذهبي وإنما كان منطلقاً من قاعدة موضوعية ودراسة متأنية لطبيعة الحضارتين الإسلامية والغربية. فقد ساءه استيراد البعض لمظاهر الحضارة الغربية وقشورها

دون روحها وجوهرها ولعل ذلك ما قصده بقوله: «لا يستمد الغرب قوته من الناي والرباب، ولا من رقص البنات العاريات... وليس تمدنه يُرَد إلى اللادينية والإلحاد، بل يُرد إلى العلوم والفنون. فبمثل هذه النار تستضيء مصابيح الغرب وتشتعل عبقريته».

## خاتمة

في عالم اليوم، وكما لاحظ بحق جاك بيرك، ينقسم كثير من المثقفين والمناضلين بين «أنصار المصير بلا أصيل وأنصار الأصيل بلا مصير»! ولعل ذلك ما دفع محمد إقبال لأن يقول ذات مرة: «إن المثالية والواقع في الإسلام ليسا قوتين متنافرتين لا يمكن التوفيق بينهما؛ لأن حياة المثل الأعلى لا تتمثل في انفصام كامل عن الواقع الذي ينزغ نحو تحطيم الوحدة العضوية للحياة وتشهيتها في صورة مواجهات مؤلمة، ولكنها تتمثل في جهد المثل الأعلى [ذاته] الدائب للاستئثار بالواقع بقصد احتوائه إن أمكن واستيعابه وتحويله في ذاته وإنارته في مجموعه».

وإذا كانت عملية «التنزيل» (الوحي) قد تم نقلها من السماء عمودياً، فإنها كانت تستهدف الإنسان بالأساس وهو ما عبر عنه النص القرآني الجميل: ﴿قُلْ لَوْ كَانَتْ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٥]. وهذا الأمر يفرض على الإسلام في كل عصر أن يأخذ بعين الاعتبار المراحل المتتابعة من الأنثروبولوجيا الإنسانية خاصة تلك التي وسمتها بعمق الثورة التكنولوجية، وبحث الآثار المترتبة عليها اجتماعياً، وليس فقط على المستوى العملي، وهو ما فهمه هيدجر تماماً، وإنما أيضاً على المستوى الثقافي وعلى مستوى المواقف والعقليات بما فيها مستوى النظر الفكري (المجرد).

إزاء مشكلة كهذه، ثمة موقفان منطقيان ممكنان أمام نظام يريد، إن لم يكن يتوجب عليه، اعتناق الحداثة: الأول هو أن يتلاءم مع حركة العالم مع الاحتفاظ ببعض الضمانات الأساسية التي تكون علامات على الطريق، أي بعدد معين من أنماط السلوك أو الأدوار الاجتماعية التي تعد ضرورية لدوام تأكيد الذاتية.

الموقف الثاني هو أن يدمج في ذاته حركة العالم أو يدمجها في نظامه الخاص، أي أن يصوغ هذا النظام في قالب حدائته وفي محتوى حدائته. خاصة بعد أن برهنت البنيوية Structuralisme على أن هوية أي مجموعة تبقى في مجملها/ جوهرها غير مرهونة بهوية محتوياتها ولكن بطريقة تركيبها، وأن بإمكان أي نظام أن يحتفظ بهويته حتى لو تغيرت محتوياته.

كل هذا يجرنا إلى التساؤل الشائك: كيف عالج الإسلام الكلاسيكي في العالم الإسلامي المعاصر، وفي شبه القارة الهندية بصفة خاصة، مسألة التحديث؟ هنا تبدو الجهود الإصلاحية والتجديدية التي قام بها رواد النهضة في شبه القارة الهندية على درجة كبيرة من الأهمية.

فمن جهة، كان اقتراب هؤلاء الرواد أسبق تاريخياً من المحاولات التي تمت في مصر بصفة خاصة وفي العالم العربي عامة. ومن جهة ثانية لم تنفصل هذه المحاولات الإحيائية خاصة في مراحلها المتأخرة زمنياً عن نظيرتها العربية.

فكل من الدهلوي وأحمد خان وأبي الكلام آزاد ومحمد إقبال قد تواصل مع رواد النهضة في مصر أو في شبه الجزيرة العربية.

أضف إلى ذلك أن بعض هذه المحاولات كانت أكثر جدية من نظيرتها العربية، ولبيان ذلك لنأخذ إشكالية الدين والدولة مثلاً تقريباً. ففي الوقت الذي رادف الطهطاوي على استحياء ما بين المصطلحات الفرنسية ونظيرتها الإسلامية، كان أبو الكلام آزاد قد طور من نظيرته السياسية، ولم يجاوز الخامسة والعشرين من عمره، بصورة تفوق حتى بعض المحاولات المتأخرة نسبياً في عالمنا العربي على النحو الذي ستكشفه الفقرات التالية.

بداية يؤكد آزاد أنه ما دامت الخصائص الأساسية للدولة / الخلافة مصنوعة (الجمهورية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) فإن لكل مسلم أن ينطلق إلى الجهاد السياسي بكل الطرق السلمية البريئة من العنف كممارسة الكلمة الحرة، أو المعارضة بالطرق الدستورية. وبالعكس إذا صار الحاكم استبدادياً جائراً فإن من واجب الفرد المسلم أن يعارض كل عمل غير مشروع ومستبد، وذلك لحماية نفسه أولاً وحماية المبادئ الإسلامية الرئيسية ثانياً، ومن باب أولى للحفاظ على الصفة الإسلامية الأساسية للدولة وعلى المصلحة العامة للأمة.

وبالتالي، كان آزاد في تفكيره السياسي يرى أن الالتزام بالشكل القانوني وتكريس السلطة السياسية لبلوغ غايات أخلاقية مبدآن إسلاميان في جوهرهما، حتى لو طبقا في جو غير إسلامي فإنهما لا يفقدان أي قدر من شرعيتهما، وأنه إذا

لم يكن بد من معارضة سلطة تلتزم ظاهرياً بمثل هذه القيم فيكفي أن تُقاوم بوسائل إسلامية خالصة، أي بلا عنف وذلك لكشف خداعها وافتقارها إلى الشرعية.

وتبعاً لذلك، يمكننا أن نستنبط من فكر آزاد أن النظم العلمانية يمكن لها أن تكتسب شرعية إسلامية بقدر ما تقترب من روح الإسلام في فهمها لروح العدالة والشرعية والديمقراطية وبقدر احترامها لهذه المنظومة القيمية. إذن من الممكن أن تستفيد بعض النظم العلمانية حالياً من الشرعية الإسلامية بضمان ولاء المسلم الذي يعيش في كنفها بالولاء لهذه الدولة العلمانية.

أي أن هذا المنطق الفكري قد يسمح بإدخال شرعية العلمانية والدولة العلمانية في الإطار العام لفلسفة السياسة الإسلامية. ومن ثم، فإن كلاً من حرية الرأي والتعبير والديمقراطية والحرية الفردية مبادئ إسلامية بإمكان كل مسلم أن يضع نفسه في خدمتها في ظل مختلف الظروف التاريخية ورغم تباين الأجواء الاجتماعية وحتى مع صياغتها في قالب لغوي مغاير شريطة أن يكون المسلم مدركاً لأصولها الأولى (الإسلامية). ونتيجة لذلك، فإنه يصح للمسلم أن يكون علمانياً وعصرانياً وحدائياً وديمقراطياً وبإمكانه أيضاً أن يتعايش ويعمل مع غير المسلمين في ظل نظام علماني ما دام واعياً لقيم الإسلام الأبدية والعالمية. أضف إلى ذلك أيضاً، الإقرار بأن مثل هذه المنظومة القيمية قد تتجلى أيضاً ضمن حضارات أخرى غير إسلامية، أي الاعتراف بأنها في الأساس قيم إنسانية قبل أن تكون إسلامية بالدرجة الأولى.

أي أن كلاً من الإسلام والحضارة الحديثة قد يفضي إلى النتائج نفسها تقريباً مع اختلاف المنهج لدى كل فريق. وبالتالي فإنه بقدر ما يعكف المسلم على دراسة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية، يحسن فهم القيم الحديثة.

ويبدو من فهم كهذا أن الإشكالية الأبدية المتعلقة بالديني والسياسي أخذة في التلاشي. وفي كل الأحوال نحن مدعوون بقوة للتعلم من تجربة التجديد والإصلاح في شبه القارة الهندية فكما يقول محمد إقبال: «إن على المسلم اليوم عملاً شاقاً. عليه أن يعيد النظر إلى الإسلام كله دون انقطاع عن الماضي... فليس لنا اليوم إلا أن نقوم من العلم الحديث مقام المُكبر له القادر على نقده وأن نقوم الفكر الإسلامي في ضوء هذا العلم وإن أدى ذلك إلى أن نخالف أسلافنا». وهو المعنى نفسه تقريباً الذي تغنى به في إحدى قصائده الأخيرة التي يقول فيها:

«انحت إذن شكلك القديم، واخلق في نفسك كائناً جديداً؛ لأن كائناً كهذا هو الإنسان الحقيقي، وإلا؛ فإن ذاتك ليست سوى دُخان».



## رواد الفكر والتجديد - السودان، وإفريقيا جنوب الصحراء في المائتي السنة الأخيرة (دراسة مقارنة بين إسهامات عثمان دان فودي في صكتو والشيخ احمد التجاني والميرغني الكبير واحمد الطيب البشير في ديار الفونج)



حسن مكي محمد أحمد<sup>(١)</sup>

بمنهج الثنائيات، هناك إفريقيتان، إفريقيا الشمالية، المطلة على المتوسط والمتأثرة بمثلث ثقافي متداخل يستمد مكوناته من ثقافة البحر الأبيض المتوسط وثقافة البحر الأحمر والثقافة الصحراوية، وإفريقيا ما وراء الصحراء التي تكيفت مع مطلوبات الغابة والثقافة الرعوية والاكتفاء الذاتي بمطلوبات العشيرة والقبيلة.

عرفت إفريقيا الشمالية أبجديات وكتابات المثلث الثقافي من يوناني إلى روماني كما سبقت العالم إلى إنتاج حرفها الخاص من هيروغليفي إلى جعزي ومروي وقبطي، كما عرفت الأديان السماوية، منذ فجر التاريخ مع الإبراهيمية واليهودية والمسيحية والإسلام ولكن اختلف الحال في إفريقيا الغابة التي دار إنتاجها الروحي حول الكجور والسحر وأرواح السلف والطوغم وعبادة الثعبان الذي اعتبرته معظم القبائل الإفريقية مسكنًا لأرواح السلف.

(١) أستاذ الدراسات الإفريقية وعميد مركز البحوث والدراسات الإفريقية- الخرطوم- السودان.

وما بين إفريقيا الموصولة بالمثلث الثقافي، وإفريقيا المقطوعة، عن هذا المثلث، تبرز إفريقيا التداخل والتواصل ما بين الإفريقيتين، وقد عرفت إفريقيا هذه - ببلاد السودان الموصولة بالبيضان وهو مصطلح نحتة المؤرخون العرب ثم عدله المكتشفون والمستعمرون من الأوروبيين حيث تم تقسيم السودان إليّ سودان غربي يشمل «مالي والنيجر وأجزاء من موريتانيا حتى نيجريا الحالية»، والسودان الأوسط وهو «تشاد والكمرون وأنحاء من دارفور»، والسودان الشرقي وهو «جمهورية السودان الحالية».

مثلث بلاد السودان همزة الوصل، كما يقولون، بين إفريقيا المثلث الثقافي وإفريقيا الغابة وبذلك صارت رواقاً للإفريقيتين وجسر تواصل بينهما علمياً بأن حواجز الغابات والمستنقعات والأمراض والحيوانات المفترسة عملت على إضعاف التواصل مع إفريقيا ذات الطبيعة الغابية والاستوائية.

نهضت في بلاد السودان، سلطنات وممالك إسلامية في الفترة ما بين القرن العاشر والثامن عشر الميلاديين مثل غانا ومالي وماسينا وصنغي، وكانم وبرنو انتهاء بسلطنات دارفور والفونج في السودان الشرقي، وبرزت فيها مدن ومراكز إسلامية كجني وتمبكتو وأغاديس وكاتسينا وكانو وزاريا انتهاء بسنار ودنقلة وسواكن.

مثلت بلاد السودان فضاءً لمراكز الإشعاع الثقافي للمثلث الثقافي، قدم العلماء المغاربة والمصريون والحجازيون إسهامات كبيرة في التواصل الثقافي وانتشر

الحرف القرآني ومحموله من ثقافة إسلامية، ودخلت بلاد السودان عن جدارة واستحقاق في نادي الثقافة الإسلامية، وبرز ذلك في مؤلفات علماء السودان ومخطوطاتهم، كعبد الكريم المغيلي الذي ينحدر من جذور مغاربية ولكنه قضي معظم عمره في مدن السودان في القرن الخامس عشر الميلادي، أي قرابة الثلاثين عامًا وكتب فيها كتبه مثل «تاج الدين فيما يجب على الملوك»، وكأحمد بابا عالم تمبكتو الكبير المولود في عام ١٥٥٦م الذي له أكثر من خمسين مؤلفًا، ذاع منها صيت كتابه «نيل الابتهاج بتطوير الديباج» وكمحمود كعت المولود في ١٤٦٨م وكتابه «تاريخ الفتاش في أخبار البلدان والجيوش وأكابر الناس» إصدارات اليونسكو ١٩٦٤م وعبدالرحمن السعدي المولود في ١٥٩٦م وكتابه «تاريخ السودان<sup>(١)</sup> انتهاء بكتاب «طبقات ود ضيف الله في السودان الشرقي» لمؤلفه محمد النور بن ضيف الله - المولود في ١٧٢٧م والمتوفي سنة ١٨١٠م.

ومما يدل على قوة ملوك بلاد السودان، أن ملك مالي يعتقد أنه لا يوجد في العالم أجمع سوى أربع ممالك يمكن مقارنتها بمالي وهي التكرور وبغداد والقاهرة واليمن<sup>(٢)</sup>، وقد ورد في وصف ملك مالي منسا موسى، الذي اشتهر بحجته عن طريق القاهرة، أنه كان شابًا أسمر البشرة وسيما ممتلئًا طويل القامة، كما كان

(١) انظر مادهو بانيكار، الوثنية والإسلام، تاريخ الإمبراطورية الزنجية في غرب إفريقيا، ترجمة وتعليق أحمد فؤاد بليغ، المشروع القومي للترجمة الطبعة الثانية القاهرة ص ٥٤٧ - ٥٥٠.

(٢) المصدر السابق ص ١١٧.

متبحراً في الفقه المالكي، شديد التمسك بدينه، أدى فريضة الحج في عام ١٣٢٤م وتفاوت تقدير حجم مرافقيه ما بين ستين ألفاً إلى خمسة عشر ألفاً<sup>(١)</sup>.

وتميزت الحركة الفكرية في السودان الغربي بقوتها وتأثيرها بالعقل المغاربي - ولكنها كانت لها خصوصية في استقلالية الحركة الفكرية عن السلطة السياسية وأجازت الجهاد ضد الحاكم الظالم على عكس أطروحات الفكر السني المشرقي، الذي كان يتحرى تجنب الفتنة على رأي ابن جماعة «نحن مع من غلب» وبالنسبة للمغيلي فإن حكم الحاكم الظالم حكم الكافر والمخلط ورأي المغيلي في الجهاد ضد هؤلاء أولوية على مجاهدة الكفار<sup>(٢)</sup>.

واهتم كذلك أحمد بابا بقضايا الإصلاح والتجديد ولخصه في المقدرة الفكرية والعقلية على الإحاطة بعلوم الشريعة والأصول والفقه واستنباط الأحكام وتقديم الفتوى والتعليم والتربية لإحياء النفوس، وبفضل جهود المغيلي وأحمد بابا برزت في السودان الغربي مدرسة تجديدية إسلامية، قائمة على خصوصيات السودان الغربي، وإن جمعت القسّمات المشتركة للتراث الإسلامي بينها وبين بقية الحركة العلمية الإسلامية. وأساس هذا الفكر العناية بالقرآن الكريم، استنساخاً واستظهاراً وحفظاً وتلاوة ونسخاً، ولذلك شاعت في

(١) المصدر السابق ص ٦٩

(2) Uman Mhammed Bugaji, The Tradition of Tajdid in Western Bilad – Sudan – A study of the Genesis, development and Pattern of Islamic Revivalism in the Regom. 900- 1900 A.D. Ph.d thesis, University of Khartoum IAAS. 1991.P. 195- 74

هذه المنطقة المخطوطات القرآنية على رواية ورش وظل القرآن الكريم أساس حركة الحياة العلمية ثم كتب الصحاح في الحديث النبوي بالإضافة إلى سيرة ابن هشام وكتاب الشفاء للقاضي عياض وتفسير الجلالين ورسالة ابن أبي زيد القيرواني في الفقه ورسالة مختصر خليل بالإضافة إلى مدونة سحنون في الفقه المالكي.

تأثر علماء السودان الغربي، منذ القرن الثالث عشر بتيارات التصوف كما تأثروا بأفكار السيوطي عن المهدي أو المجدد، ويمكن القول بأن تحديات العمل الإسلامي وأولوياته اختلفت عن الوضع في المغرب العربي ومصر والحجاز والشام لأن تحدي الثقافة الإسلامية في السودان الغربي، تمثل في التخليط، أي خلط مبادئ الإسلام وعقائده بالمعتقدات المحلية من تعاويد وطقوس تتعلق بالسحر والخرافة وتقاليد الأهالي المتوارثة التي كان يخشى أن تذوب الثقافة الإسلامية فيها، خصوصاً أن المجتمع لا يعرف الحرف القرآني ولا اللغة العربية، كما تطغى الأمية والجهل والفقر على المجتمع، وبينما كان الصراع في المجتمعات الإسلامية يدور حول السلطة وبين الشيعة والسنة وبرز حركات سياسية وفكرية كالأخوارج والمعتزلة والأشاعرة وطوائف الحلولية من المتصوفة وغيرها، إلا أن بلاد السودان الغربي لم تعرف هذه التعقيدات وظلت على بساطة الثنائية مابين الإسلام والوثنية الإفريقية والإسلام والتخليط. تقبل أهل السودان الغربي، التصوف بتسامحه وطقوسه وشيوخه، وميزة التصوف أنه يمرن معتنقه على قبول الآخر ويعلمه فن التعايش والعيش المشترك وإن اختلفت الرؤى والمشارب. ولعل مرد

ذلك أن من أخلاق المتصوفة التريث في الأمور والمصالحة واحترام الآخر والصبر والمصابرة، حيث درج المتصوفة على قبول الآخر دون استهجان لشخصه أو تقليل من ثقافته مع مشاركة الآخر في الزاد والهم.

ويمكن رد تيار التصوف المؤسس في السودان الغربي، للشيخ سيدي المختار الكبير الوفي الكنتي الذي برز في الفترة ١٧٢٩ / ١٨١١م والمسئول عن بذور بذور الطريقة القادرية التي سجلت نجاحًا في كسب قلوب الناس على يديه. ولد الكنتي في نواحي تمبكتو «مالي الحالية» شخص الكنتي علة انحطاط المجتمع المالي في إسقاط المغاربة لدولة صنغي دون تقديم بديل، حيث أدى تدمير السلطنة الإسلامية، لحدوث فراغ وفوضى وسلب ونهب وازدهار ثقافة التخليط والوثنية، ما دفع الكنتي إلى تفضيل وجود دولة حتى لو كانت ظالمة - على غرار الدولة المغاربية - على الفوضى، لأنه على الأقل يوجد عند المغاربة فكر المملكة وحفظ الأمن وإقامة المؤسسات على الشريعة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

ركز الكنتي على أهمية إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الجهاد لاجتثاث الشر بالكلية، وشخص الشر في انتشار الفتن والبدع والفساد والغفلة، ولكنه كذلك ونتيجة لتربيته الصوفية، يعطي استخدام الرفق واللين أولوية، ورفض الكنتي التقولب في مذهب واحد، كما دعا لفتح باب الاجتهاد وسعى كذلك ملء فراغ الدولة بإقامة شبكة تواصل منظمة وبتراتيب إدارية

(١) مصدر سبق ذكره، ص ٢١٢ Umsman Bugaji

صوفية لوصول المجتمع رأسياً وأفقيًا. وربما كان مرد نجاح التصوف، إلى العلاقة الروحية التي تقوم على البيعة الروحية والالتزام بنهج الشيخ وأهم ذلك الالتزام بتلاوة الأوراد، حيث إن تلاوة ورد الشيخ تجعل الشيخ حاضرًا في ذاكرة مريده حتى إن مات أو بُعد. نجح الشيخ الكنتي في نشر قيم الذكر والأوراد وتسليك الأتباع في الطريقة القادرية ومحاربة حظوظ النفس، ومن عاصروه من شيوخ القادرية العالم جبريل بن عمر القادسي - وإن كنا لانعرف الكثير عنه، غير إشادة الشيخ عثمان دان فودي به، حيث اعتبره شيخه وأستاذه قائلاً: ما أنا إلا موجة من موجات جبريل. ويمكن القول بأن كل هذا التراكم التاريخي لحركة الدعوة الإسلامية وجهود التجديد مهدت لبروز رائد التجديد في السودان الغربي الشيخ عثمان دان فودي، الذي نجح في التنظير والتنزيل بمعنى أنه وضع الأساس الروحي والفكري لدعوته في مؤلفاته وأشعاره، كما تمكن من خلق الجماعة النواة التي آمنت بأطروحاته وأفكاره وترتبت عليها ثم شهد قيام الدولة التي سعت لترجمة أفكاره وهي الدولة الصكتية التي شملت نيجيريا الحالية ونواحي الكمرون وشمال تشاد وبعض النيجر.

وتمثل نجاح الشيخ عثمان وحيازته عن جدارة واستحقاق لوظيفة المجدد بل وضعه بعض أتباعه في مكانه المهدي - أي مهدي آخر الزمان - في أنه نجح في إلزام المريدين والأتباع في اتباع منهج خلقي وتعبدي خاص مع المداومة على قراءة أذكار وأوراد معلومة، ما خلق له نفوذًا روحيًا وسلطانًا دينيًا ودنيويًا زمنيًا

ومكانيًا، ومقبولية وسط الخلق لسلطته وفتواه، وبما ساعده على ذلك، تأهيله في علوم الدين واللغة العربية وسمته الحسن وهيبته التي وفرت له القبول التام من الخاص والعام.

ولد - على أقوى الروايات - في ٨ من نوفمبر ١٧٥٢ وتوفي في ١٨١٦ في منطقة غوبر بشمال نيجيريا الحالية<sup>(١)</sup>. أقام دولة إسلامية، شملت شمال نيجيريا الحالي وأجزاء من النيجر وتشاد والكامرون، وقامت على مفهوم دار الإسلام وقام عقدها الاجتماعي على البيعة، وتميزت بخصوصية تجديدها الذي قام فيما وراء تخوم العالم الإسلامي، مادة الثقافة الإسلامية في إفريقيا الزنجية التي لم تعرف الأديان السماوية وحينما أعلن الشيخ دعوته للجماعة ونصرة الدين الإسلامي كان عمره أربعين عامًا وحينما هاجر كان قد بلغ الخمسين وعندما أحرز أهم انتصاراته كان عمره ٥٤ عامًا.

نحج في إقامة دولة - خلافة صكتو - التي عمّرت لما يقرب من مائة عام ودمرتها بريطانيا في عام ١٩٠٣م أي بعد خمس سنوات فقط من تدميرها للدولة المهديّة في السودان عام ١٨٩٨م والتي لم تعمر سوى بضعة عشر عامًا، أخذ علوم التفسير والحديث والفقه والنحو والأصول وعلم الكلام وعلوم التصوف

(١) جامعة إفريقيا العالمية - المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، الشيخ عثمان بن فودي (دان فودي) بحوث الندوة العالمية التي عقدتها الجامعة بالتعاون مع المنظمة احتفاءً بذكره الخرطوم ٢٦/٢٨ من جمادى الآخرة ١٤١٦هـ: ١٩ - ٢١ من نوفمبر ١٩٩٥م، تحرير الأستاذ عمر أحمد سعيد الأستاذ عبد القيوم عبد الحليم حسن، الخرطوم ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م بهيئة الشاذلي : مكونات الفكر السياسي الشيخ عثمان بن فودي، ص ٧٩.

على يد أبيه ثم شيخه جبريل بن عمر القادسي ثم أنشأ الجماعة التي رباها بالعلم والتزكية، وكان همه الأكبر أن يكون الطرح من منظور إسلامي متعمق في فقه الأصول والفروع والنوازل وتجديد الدين المبني على الأصول والعلم الدقيق بثوابت الدين وتاريخ الجماعة وحركة التاريخ واختلاف الأزمنة والأمكنة<sup>(١)</sup>.

وكان من ألياته التربوية، حث الجماعة على دخول الطرق الصوفية وترغيبهم في ذلك؛ لأن التسلك تربية وتدريب على الصعاب من جوع وعطش وكبت حظ النفس والالتئام مع الآخرين لمواجهة الأخطار.

قامت الجماعة على ثلاث مراحل؛ مرحلة تكوين ودعوة ثم الهجرة ثم الجهاد واقتضت المرحلة الأولى عدم إثارة الدولة الحاكمة والتدرج في الوصول لمرحلة الهجرة - وتعني الهجرة قيام مجتمع منفصل، دار إسلام - مؤمن بقيم الدعوة ومبادئها مستعد للدخول في المرحلة الثالثة وهي مرحلة الجهاد وهي السعي بالقوة لإقامة الدولة المسلمة.

وفي كل المراحل تم استخدام اللغات المحلية، خاصة لغة الهوسا والفلفندي بالإضافة إلى اللغة العربية وتوظيف الشعر والنثر بهذه اللغات، وقام المربع المبارك المكون من الشيخ عثمان وابنه محمد بلو وأخيه عبدالله فودي وابنته أسماء بفتح المعارف الدعوية وتوفير المادة الفكرية للدعوة. والكتب والرسائل المرصودة

(١) المصدر السابق، عثمان سيد أحمد البيلي، ملاحظات وخواطر حول الحياة الفكرية في الخلافة العثمانية، الصكتية ص ٢١٨.

للشيخ عثمان محمد فودي تبلغ ١٣١ والمرصودة لأخيه الشيخ عبدالله تبلغ ٥٨ والمرصودة لابنه السلطان محمد بلو تبلغ ٩٦ ولابنته أسماء ٦ عناوين شعراً ونثراً، ومثلت هذه المصادر معلماً مهماً في تاريخ الفكر الإسلامي، فقهه وسياسته وإدارته، واقتصاده ودعوته وعلومه المختلفة، وهي بالقدر نفسه حركة ازدهار للثقافة العربية، لغتها وأدابها، نثرها وشعرها وحرروفها وأرقامها وقيمها الفنية والجمالية<sup>(١)</sup>. وتم توظيف المعرفة لتعليم الناس رجالاً ونساء عامة أداءً لواجب التبليغ وقياماً بطلوبات الدعوة، يقول الشيخ عثمان في مؤلفه «نجم الإخوان»: اشتغلوا بقراءة تواليف أخي عبدالله لأنه مشغول غالباً بحفظ ظاهر الشريعة واشتغلوا بقراءة تواليف ولدي محمد بلو، لأنه مشغول غالباً بحفظ علم سياسة الأمة، بحسب الأشخاص والأزمان والأمكنة والأحوال، واشتغلوا أيضاً بقراءة تواليفي لأنني مشغول بحفظ الطرفين غالباً، وتواليفنا كلها تفصيل لما أجمل في تواليف العلماء المتقدمين، وتواليف العلماء المتقدمين تفصيل لما أجمل في الكتاب والسنة<sup>(٢)</sup>. ويصغر عبدالله فودي أخاه الشيخ عثمان باثني عشر عاماً، ولم يزر واحد منهم شمال إفريقيا أو الحجاز على سلامة لغتهم العربية ونبوغهم فيها ما يدل على تجذر اللسان العربي والثقافة الإسلامية في دولتهم.

كان دان فودي ذا اتجاه تيسيري دون فتح لباب التساهل، كما كان شديد الاعتناء بمذهب الإمام مالك، مع إقراره بجواز التعبد بكل المذاهب كما

(١) المصدر السابق، عثمان سيد أحمد البيلي ص ٢١٩.

(٢) المصدر السابق، عثمان سيد أحمد البيلي ص ٢١٢.

كان شديد العناية بالزام أصحابه باتخاذ أوراد اليوم والليلة، ومعظم الجماعات الإسلامية التي اهتمت بالورد، اكتسبت مناعة وحصانة ضد التلاشي، ربما لأن ملازمة الأتباع لقراءة الورد تغني حتى لو اختفت قيادات ورموز الجماعة على ما هو حادث في الجماعات الصوفية، ومفهوم الجماعة متقارب عند دان فودي مع ما هو وارد عند رجال الدعوة المحدثين، حيث سمي جماعته بالإخوان وميزهم عن غيرهم من المسلمين المخلطين - أي يخلطون أعمال الكفر بالإسلام - فهم ليسوا من الجماعة وإن صلوا وصاموا، لذا قسم الفوديون الناس إلى منتقد ومعتقد، فإما منتسب إلى الجماعة الكافرة ومنتقد للجماعة المسلمة أو العكس<sup>(١)</sup>.

قسم دان فودي الدولة إلى عدة إمارات، متبعاً نظام الدواوين وسماها الولايات (اللامركزية السلطة) فأنشأ عشرين ولاية لإدارة الدولة وعلى رأسها مؤسسة الخلافة العامة والوزارة والقضاء ورد المظالم والجهاد وديوان الغنيمة وديوان الصدقة، ولم يأت ذلك خبط عشواء وإنما نتيجة لاجتهاد فقهي وتأصيل شرعي في كتابه «بيان وجوب الهجرة على العباد وبيان وجوب نصب الإمام وإقامة الجهاد<sup>(٢)</sup>».

وقسم الشيخ عثمان البدع في الدين إلى جائزة ومنكرة وحرام، كما دعا إلى التوسع في توظيف المسجد واستنطاق العلماء، خصوصاً في ظل شيوع الفتن

(١) المصدر السابق، عبدالرحمن أحمد عثمان ص ١٩٧.

(٢) مفاهيم وآليات امتلاك السلطة، تحقيق فتحي حسن المصري، الخرطوم، ١٩٧٧م، راجع كذلك مصدر سابق، مهدي رزق الله.

والبدع حيث لايجوز المساكنة والمهادنة، ودعا إلى حضور الفقيه في كل زاوية وركن ومسجد، أمرًا وشارحًا وناهيًا، والتجديد عند الشيخ عثمان نهج متكامل تتداخل فيه التربية والأخلاق والسياسة والعسكرية «الجهاد».

وإذا كان وقوع تجديد مجمل أوضاع التدين المجتمعي في السودان الغربي من نصيب أسرة الشيخ عثمان دان فودي، حيث أصبحت الأسرة مدرسة قائمة بذاتها، من الأب والابن والأخ والبنت، وربط علماء المنطقة في القرن التاسع عشر بين إسهامات هذه المدرسة والحديث الوارد في سنن (أبو داود): إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها<sup>(١)</sup>. وبهذا الفهم دخل الشيخ عثمان دان فودي وأسرته نادي التجديد الإسلامي، لقيادتهم حركة التجديد في القرن الثالث عشر الهجري، التاسع عشر الميلادي، وإذا كان السودان الغربي، قد سبق للتجديد على نطاق المجتمع والدولة فإن السودان الشرقي ما لبث أن لحق بما حدث في السودان الغربي وقدم مشروعه التجديدي للقرن الثالث عشر الهجري وإن اختلفت سمات ومعالم النموذج التجديدي في السودان الشرقي، عن النموذج الذي ساد في السودان الغربي.

عمل المشروع التجديدي في السودان الشرقي في النطاق المجتمعي ولم يطمح لإقامة دولة «خلافة» على غرار ما حدث في السودان الغربي،

(١) سنن أبي داود كتاب الملاحم، باب ما ذكر في قرن المائة، حديث رقم ٤٢٩١ - ١٢ - د. - ابن حزم، بيروت ط ١٤١٩ هـ.

ولربما كان السبب أن كيان الدولة المسلمة قد نهض واستتب منذ أوائل القرن العاشر الهجري - السادس عشر الميلادي، باسم دولة الفونج ويحكي صاحب الطبقات<sup>(١)</sup>: «الفونج ملكت أرض النوبة وتغلبت عليها، وفي أول القرن العاشر، سنة عشرة بعد التسعمائة، حُطَّت مدينة سنار، خطها عمارة الدونقسي وخطت مدينة أريجى قبلها بثلاثين سنة، ولم تشتهر في تلك البلاد مدرسة علم ولا قراءة قرآن، ويقال إنَّ الرجل يطلق امرأته ويتزوجها غيره في نهاره دون عدة حتى قدم الشيخ محمد العركي من مصر وعلم الناس العدة.. ثم إبراهيم البولادي من مصر إلى دار الشايقية ودرس فيها خليل والرسالة وانتشر العلم والفقہ في الجزيرة، ثم قدم الشيخ تاج الدين البهاري من بغداد وأدخل الطريقة الصوفية في دار الفونج»<sup>(٢)</sup>.

وعلى الرغم من تحول النخبة السودانية الحاكمة للإسلام ولللسان العربي والحرف القرآني، فإنه ظل هناك سودانان، وهما سودان النخبة الحاكمة وهو على نصيب من تعاليم الإسلام، وإسلام عامة الناس وما تغشاه من جهل وشعوذة وخرافة وتعلق بالشيوخ وإيمان بمقدراتهم على إبراء المرضى وإحياء الموتى في سودانيي الفونج، أما ما وراء ذلك، فقد كان متصالحاً مع ثقافة العصر الحجري

(١) محمد النور بن ضيف الله، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء الصالحين والعلماء والشعراء في السودان، حققه وعلق عليه وقدم له يوسف فضل حسن، دار التأليف والترجمة والنشر، جامعة الخرطوم، الطبعة الرابعة ١٩٩١م.

(٢) المصدر السابق ص ٤٠/٣٩ - وصل الشيخ تاج الدين البهاري في ١٥٧٧هـ / ١٥٧٧م وأقام بالسودان «الفونج» سبعة أعوام.

وما فيها من تخلف وتعز وعادة للطبيعة وأرواح السلف والشعابين والطوطم، وكان العقل الاجتماعي قاصرًا لا يتجاوز حدود العشيرة ومطلوباتها، واعتمد النشاط على مقومات الحياة الأساسية من التقاط للثمار واكتفاء بما تجود به الطبيعة.

وفي إطار الانقلاب الإسلامي، الذي وقع ١٩١٠هـ / ١٥٠٤م بقيادة قبائل الفونج وعرب القواسمة، أسهم علماء وحكام وشخصيات كثيرة في الدفع بحركة الثقافة الإسلامية في الفترة الممتدة من القرن العاشر الهجري حتى الثالث عشر، المعادل للسادس عشر حتى التاسع عشر الميلادي، ولكن كان أبرزهم على صعيد الحكام - الشيخ عجيب المانجلك المتوفى ١٠١٩هـ / ١٦١٠م وعلى صعيد العلماء الشيخ إدريس ود الأرباب الذي عمّر ١٤٧ عامًا أي ما بين ١٥٠٨م / ١٦٥٥م.

أخذ الشيخ عجيب وضعيته في نادي التجديد السوداني لإسهامه في إعداد طليعة سودانية مثقفة ومؤهلة، وتجلى ذلك في مبادرته بإنشاء ثلاثة رواقات لإيواء طلبة العلم السودانيين في المراكز العلمية المعروفة في مكة المكرمة والمدينة المنورة والأزهر الشريف، وخرجت هذه الرواقات أجيالاً من المدرسين والشيوخ كما خدمت أوقافه الآلاف من الحجيج والمساكين، كما نمت تيار التواصل مع مصر والحجاز ومراكز الإشعاع في العالم الإسلامي بما في ذلك المغرب، علمًا بأن والدته تتحدر من أسرة مغربية علمية معروفة حضنت الطريقة الشاذلية واهتم

الشيخ عجيب بأمور العدالة وعمد إلى تعيين أربعين قاضيًا يتولون شؤون العدالة في أرجاء مشيخته ولم يك هذا أمرًا مألوفًا في السودان القرن السابع عشر<sup>(١)</sup>.

ومن أبرز إسهامات الشيخ عجيب حين كان حاكمًا، اعتناقه لمبدأ وحدة الأمة الإسلامية، وفتح ديار السودان لتوطين العلماء من مصر والمغرب والحجاز، وبلغ إكرامهم إلى الحد الذي سُميت المدن بأسمائهم، لذا فالشيخ عجيب أحد آباء الدولة المفتوحة ذات الحدود العقائدية، حيث إنها بالنسبة له جنسية المسلم عقيدته والسودان دار إسلام ومن مطلوبات دار الإسلام جذب العلماء بل والقبائل العربية المسلمة للاستيطان والإقامة وتعمير الأرض.

ويمكن القول إن الحركة الروحية والفكرية التي بذرها الشيخ عجيب، ظلت أهم مؤثر عامل في تشكيل العقل السوداني ومزاجه وتكوينه لفترة مائتي عام ١٦١٠/١٨١٠ علمًا بأن الحركة العلمية السودانية، ظلت مرفودة بالمدد الصوفي وما فيه من مكاشفة ومجاهدة والتصرف بالكرامات وغارات الأولياء بعضهم على بعض وتصريفهم لأموار الناس من داخل قبورهم، وأبعد المجتمع السوداني النجعة في مراتب التصوف وترتيبات السادة الصوفية، ولكن كان ذلك في حقيقته تعبيرًا عن الأشواق الكامنة بأن تصبح الثقافة الإسلامية المجسدة في الشيوخ والفقهاء المرجع الأساسي بالإضافة إلى ضمور

(١) حسن مكّي محمد أحمد، الثقافة السنارية المغزى والمضمون، إصدار رقم ١٥، مركز البحوث، جامعة إفريقيا العالمية ١٩٩٠.

حركة الثقافة الإسلامية العربية في مراكز الإشعاع الثقافي في العالم الإسلامي في الفترة ١٦٠٠ / ١٨٠٠م، حيث ضمرت اللغة العربية لمصلحة اللغة العثمانية وبرزت الطرق الصوفية القادمة من آسيا الوسطى، على الأخص الطريقة الخلوتية والنقشبندية التي سادت حتى في ربوع الأزهر الشريف كما أصبح التصوف حاضرًا في الفضاء العثماني ومدفوعًا بقوة الدولة العلية.

وفي إطار موجة التصوف العامة برزت مدرسة السيد أحمد بن إدريس الفاسي (١٧٥٨/١٨٣٧م) وأهم تلامذته في السودان السيد محمد عثمان الميرغني المولود بالطائف (١٧٩٣/١٨٥٢م) وكذلك برزت تأثيرات السيد أحمد التجاني (١٧٣٧/١٨١٥م) المولود بالجزائر والمدفون بفاس بالإضافة إلى السيد أحمد الطيب البشير (١٧٤٢/١٨٢٣م)، وما يزال تأثيرات هذا الرباعي تشكل الخريطة الروحية والدينية لمعظم السودانيين، علمًا بأن واحدًا منهم فقط سوداني الجنسية، حسب المصطلحات القطرية الحديثة وهو السيد أحمد الطيب البشير.

ومع أنه انصرمت قرابة المائتي سنة على بروز هذا الرباعي، فإن الخريطة الدينية والروحية في السودان، ما تزال أسيرة لتعاليم هؤلاء الرجال، ولو بعثوا من قبورهم، ربما أصابتهم الدهشة، نتيجة لاتساع ذكرهم ونفوذهم الروحي وكثرة المنتسبين لشأنهم والمزارات والمقامات والمساجد المقامة لشأنهم والدعاة الناشرين أنفسهم لطريقهم، ما يستوجب طرح الأسئلة عن وضعيتهم، في إطار التجديد الإسلامي والتاريخ السوداني ومستقبل حركة التدين في السودان والمنطقة، ولا يعني ذلك أن

الساحة الدينية والروحية خالية إلا من تأثيراتهم، إذ توجد حركات وطرق قديمة، ما تزال لها مراكز وتبعيات مثل الطريقة القادرية بتشعباتها وأسرها في الجزيرة وكدباس ومدرسة المجاذيب المتأثرة بالطريقة الشاذلية وجزئياً بالسيد أحمد بن إدريس وحركة أنصار السنة والحركات السلفية الأخرى ذات المدد الروحي والمادي الخارجي، والتي أصبح لها قرابة ألف وخمسمائة مسجد في السودان، أي ما يعادل قرابة ١٠٪ من مساجد السودان، علماً بأن ظاهرة الحركات السلفية ازدهرت في الخمسين عاماً الأخيرة، وكذلك توجد الحركات الإسلامية الحديثة، مثل حركة الإخوان المسلمين ولكن هذه الحركات تتواصل مع كل مكونات الخريطة الدينية إذ ربما كان العضو المنتمي لهذه التيارات له طريقته الصوفية أو السلفية ولكن يعبر عن تدينه السياسي أو طموحاته السياسية في إطار هذه الحركات، كما أن هناك التيار العام للمتدينين الذين تم تكييف مزاجهم الديني من خلال مدرسة المعهد العلمي أو جامعة أمدرمان الإسلامية أو المساجد المستقلة والتعليم الحديث أو من خلال الخلاوي والكتاتيب في قرى ود الفادني وأم ضوا بان وهمشكوريب وأمثالها وقد برزت شخصيات ذات استقلالية صبغت جهودها باستقلالية، إما من خلال قنوات الدولة كالمرحومين - كامل الباقر وإبراهيم يوسف النور وعوض الله صالح وعبدالله الطيب وعون الشريف قاسم وآل الضرير وبرزت أسر دينية كآل سوار الذهب والبيلاب والصابوناب، ولكن مع ذلك يمكن القول إن الرباعي الذي أشرنا إليه هو صاحب النصيب الأعلى في تكييف المزاج الديني والروحي في السودان - أي ابن إدريس والميرغني، وأحمد التجاني وأحمد الطيب البشير.

يكتنف الغموض شخصية ابن إدريس، الذي خرج من دياره في نواحي فاس طلباً ربما للحج في عام ١٧٩٨م، وكان عمره حينها أربعين عاماً، وزهد في الإقامة في مصر؛ لأن مروره بها تقاطع مع غزوة نابليون لمصر يوليو ١٧٩٨م وحدثت له مصادمات مع رجال الجمرک فيها، ربما كان مردها سخطه لوقوع درة العالم الإسلامي مصر في يد الغزاة من الكفار ومع ذلك، فقد قضى وقتاً في الدعوة والإرشاد في الإسكندرية ثم في الأزهر الشريف، حيث كان يحضر دروسه عدد كبير من المشايخ والعلماء ولا يستبعد أن تكون دروسه قد أسهمت في ثورة الأزهر حتى اضطر نابليون لاقتحامه<sup>(١)</sup>.

خرج ابن إدريس إلى الحجاز، حيث قضى هناك بضع سنوات في التدريس في الحرمين، منادياً بالرجوع لمصادر التشريع الأساسية، كما رفض المبالغة في تقديس الأموات، كما بلور منهجه في المعرفة الذي جمع بين النقل والكشف، وهو ما جره للصدام مع علماء مكة من غلاة الظاهرية الذين رموه بالزندقة، وحينما فتح آل سعود من أنصار الإمام محمد بن عبد الوهاب مكة عام ١٨٠٣م، عاملوه باحترام وجرت بينه وبينهم مناظرة مشهورة.

عاد الشيخ ابن إدريس لمصر مرة أخرى، بعد خروج نابليون منها واستقر بالزينية ودارو بالصعيد لمدة أربع سنوات، ثم قفل راجعاً إلى مكة المكرمة، وهناك

(١) حسن مكّي محمد أحمد السيد أحمد بن إدريس الفاسي (١٧٦٠ / ١٨٣٧م)، منهجه في الدعوة وفكره السياسي، إصدارات المركز الإسلامي الإفريقي بالخرطوم، ١٩٩٠م، ص ٩.

تكاملت معالم مدرسته، حيث كرس وقته في خدمة نخبة من شباب الأشراف ونبهاء العالم الإسلامي، وكان أبرز رواد مدرسته السيد محمد عثمان الميرغني من أشراف الطائف والمتوفى ١٨٥٢م، والذي نذر نفسه للدعوة والإرشاد في السودان وإرتريا والحبشة، ثم السيد محمد علي السنوسي الذي تفرغ للدعوة الإسلامية في ليبيا وأطراف تشاد ودارفور. والسيد إبراهيم الرشيد الذي تفرغ للدعوة في شمال السودان ووصلت دعوته على يد ابن أخته إلى الصوماليين في الحجاز، حتى خرج من رحم الحركة محمد بن عبدالله الحسن مهدي الصومال.

كما أثر ابن إدريس على خلقٍ كثير من الهنود، وختم حياته بالرحيل إلى صابيا في اليمن، حيث التف حوله خلق كثير وكان عمره قد قارب الثمانين عامًا وتوفي هناك ودفن والتف جزء من الشعب اليمني حول ذريته، عرفانًا بقدراته وطلبًا للبركة في أبنائه، وقد توطد نفوذه الروحي وكلمته في «منطقة عسير» حتى تمكن أحفاده من توظيف هذا النفوذ في إقامة دولة مستقلة عاشت نحو أربعين عامًا (١٨٩٢ / ١٩٣٣) إلى أن قضت عليها الدولة السعودية وضمتها لأراضيها.

ما الذي استهوى العناصر الشابة المثقفة في السيد / ابن إدريس، أولاً علمه ومقدرته العلمية والبيانية التي تكشف عنها رسائله وأوراده في ظروف انحطاط العالم الإسلامي، الأمر الثاني همته في متابعة رسالته بحيث اندمج في هموم وقضايا العالم الإسلامي في السودان ومصر واليمن والحجاز والحبشة وفوج تلامذته للقيام بأعمال دعوية وتبشيرية في تلك المناطق وظل أربعين عامًا يتجول

ما بين الحجاز ومصر واليمن، حتى إنه انشغل تماماً عن العودة لمسقط رأسه في المغرب ولم يعد إليها لا حياً ولا ميتاً.

### أسس دعوة ابن إدريس ومصادر ثقافته

اهتم ابن إدريس بالقرآن وتفسيره والحديث والسيرة النبوية والثقافة الصوفية ومع دراسته لمنهج المتفلسفة والعقلانيين فإنه يميل لأهل الكشف، مفهوم ابن إدريس لمصطلح الجماعة المسلمة، مفهوم فيه تجديد؛ إذ الجماعة المسلمة عنده لا تتطابق مع ما نسميه المجتمع الإسلامي، إذ لا يدخل الفرد في إطار الجماعة المسلمة باسمه أو نسبه وإنما بكسبه، قال ابن إدريس: «واعلم أن الجماعة المنبه عليهم بقوله (يد الله مع الجماعة) هم المقتفون أثر كتاب الله وسنة رسوله وإن كان واحداً فإن النبي كان واحداً في أول البعثة وكذلك إبراهيم قال تعالى: [إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفاً ولم يك من المشركين]»<sup>(١)</sup>.

ولكن هذا المفهوم لم يحمل ابن إدريس على تكفير المجتمع وإنما جعله أكثر تواصلاً وحرصاً علي إيقاظ الروح الدينية عن طريق التدريس والتربية وكذلك بالبعث الفكري والاستنهاض التربوي بالتدريس والتصوف والسلوك، وكان حريصاً على توظيف التاريخ الإسلامي لتوحيد الصف المسلم بدلاً من توظيفه لاجترار المراتر ولذلك نهى أصحابه عن الخوض في خلافات الصحابة.

(١) أحمد بن إدريس الفأسي، العقد النفيس في جواهر التدريس، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، ص ١٧

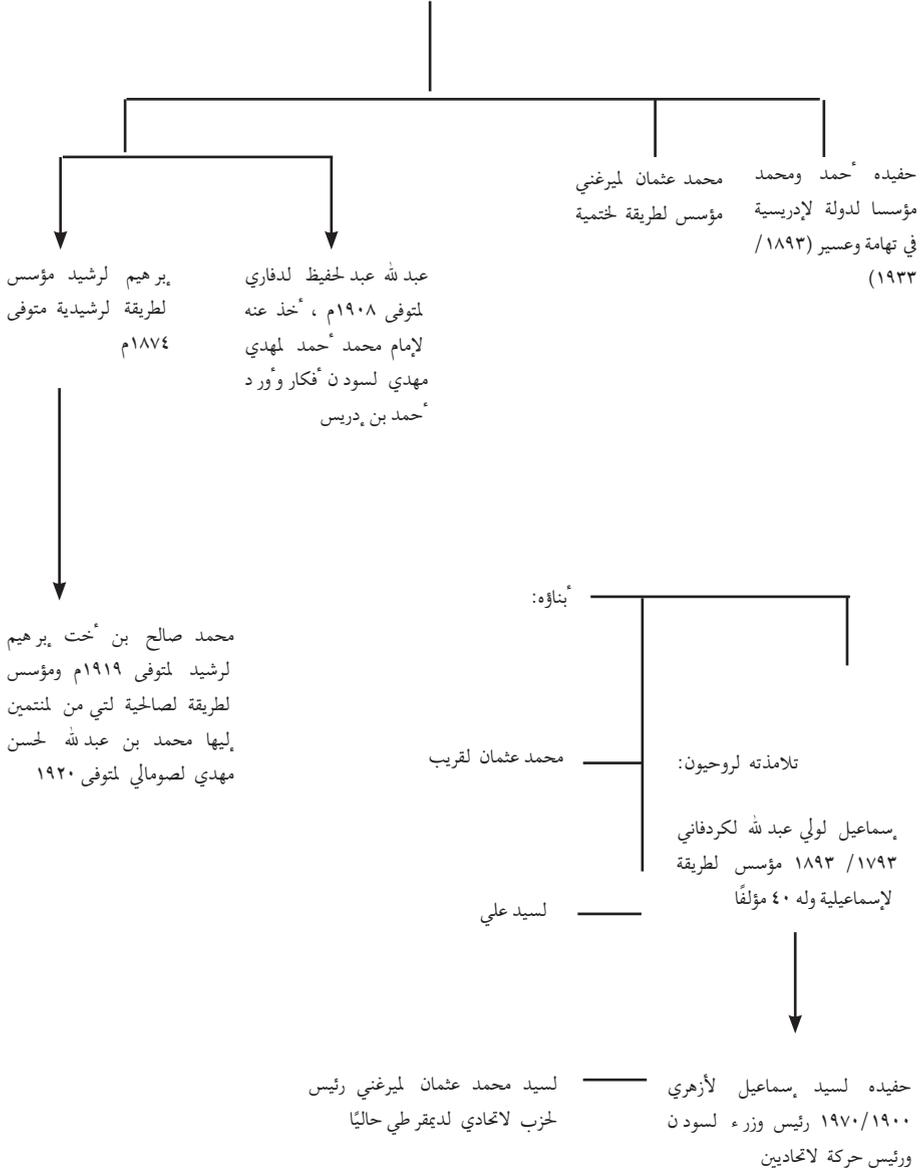
وحينما يتكلم ابن إدريس عن الملوك والعلماء، يصير شاهد عصره حيث يقول: «من أعظم مفسد الدين والدنيا مدهنة الملوك والسكوت عن نهى منكراتهم» ويلخص ابن إدريس رؤيته في النظم السياسية السائدة في عصره: «ما أخل بالملوك وأفسد عليهم أمر دينهم ودنياهم إلا الجور وعدم العدل.. فإن من اتصف بالعدل ولو كان كافراً ظهر سره في صلاح أمور رعيته»<sup>(١)</sup>.

ومن سمات منهج ابن إدريس العالمية، أنه كان مشغولاً بإيجاد مدرسة عابرة للحواجز العرقية والجغرافية والسياسية فالمرغني من مكة والسنوسي من الجزائر وهذا من السودان أو اليمن أو مصر أو السند إلخ، وكان مهموماً بإيجاد النخبة وبناء النوع ولكن لم يشغله بناء النوع عن العمل مع الجماهير وكان منهجه أن بناء النخبة يتكامل مع العمل وسط عامة المسلمين ولا يتناقض بدليل أنه ترك الأزهر وقضى خمس سنوات في صعيد مصر كما أنه ختم حياته في منطقة عسير باليمن، بل إن ميدان الاختيار للنخبة التي أعدها تمثل في إرسالها للبادية والأرياف ومجاهيل الحبشة والسودان وليبيا، وقام منهج ابن إدريس على العمل الإسلامي السلمي الإصلاحى المترفق البعيد عن العنف والانقلاب، ومع أن أسسه النظرية تدعو للنهي عن المنكر والجهاد فإنه كان حريصاً على فكرة الوحدة وعدم شق الصف، لذا لم يلجأ لإقامة مؤسسة خاصة به، تتم بمقتضاها بيعة شعبية له. وبمقارنته بالدعاة الذين جاؤوا من بعده، فإنه كان السيد جمال

(١) المصدر السابق ١٧١.

الدين الأفغاني يركز على بناء المسلم الثائر، ومحمد إقبال على المسلم الإيجابي الذي يتفاعل مع مطلوبات النهضة، وحسن البنا على المسلم الحركي والعمل الاجتماعي، والمودودي على المسلم الداعية، وسيد قطب على المسلم المناضل، والخميني على المسلم الشهيد، فإن ابن إدريس كان يركز على بناء المسلم الذاكر الحاضر في وعيه وذاكرته اسم الله والصدق وخلوص الأعمال، وما يزال دأب المنتمين لمدرسة ابن إدريس التركيز على الذكر والأوراد، والرسم البياني المرفق يعطي فكرة عن تلامذة أحمد بن إدريس الأفارقة أو الذين عملوا في إفريقيا.

أحمد بن إدريس (١٧٥٨ / ١٨٣٧)



## الشيخ أحمد التجاني

المولود بالجزائر ١١٥٠هـ / ١٢٣٠م (١٧٣٧ / ١٨١٥م) بقرية عين ماضي بالجزائر، وأخذ العلم في فاس بالمغرب وتلمسان بالجزائر وتونس ثم القاهرة فالحجاز للحج في ١١٨٧هـ وعمره ٣٧ عامًا، ثم التقى الشيخ عبدالله محمد بن الكريم المشهور بالسماوي والذي كذلك تخرج في مدرسته السيد أحمد الطيب البشير أشهر رجال الدعوة بالسودان والذي سمي طريقته بالسماوية اعترافاً بفضل السمان عليه.

كان الشيخ أحمد التجاني حافظاً للقرآن، ملماً بالطريقة الخلوتية كما كان متفوقاً في علم الكلام والتوحيد والتفسير والحديث وعلم السير والتصوف وعلوم اللغة الخ.. وكان يكثر من سماع البردة والهمزية وأشباههما، وللشيخ أحمد التجاني مؤلفات عديدة.

دخلت الطريقة التجانية للسودان من عدة طرق ولكن ورد اسم سوداني واحد التقى الشيخ أحمد التجاني وأخذ عنه الطريقة وهو الشيخ الماحي الدارفوري المتوفى بمكة ١٢٧٧هـ<sup>(١)</sup>. ولكن أبرز شيوخ التجانية الذين مروا بالسودان، هو الشيخ محمد الحافظ المصري المتوفى في يونيو ١٩٨٥م بالقاهرة، حيث كان يزور تجمعات التجانية بالسودان ويمدها بالكتب كما كان يرسل لهم

(١) زينب الشيخ حمزة عمر، الطريقة التجانية في السودان، رسالة ماجستير مركز البحوث جامعة إفريقيا العالمية،

مجلته (طريق الحق) المتخصصة في التجانية، ولكن معظم رواد التجانية بالسودان، جاؤوا من غرب إفريقيا، إما عبر طريق الحج أو طلباً للجوء السياسي هرباً من بطش الفرنسيين وغيرهم من الاستعماريين، ما عدا الخليفة محمد ود دوليب المتوفى سنة ١٨٨٣م والشيخ مرزوق الأنصاري الذين هم من السودانيين بالأصل، وبرز من تجانية الخارج الذين توطنوا في السودان الشيخ عمر قمبر المتوفى في ١٩١٨م والسيد محمد مختار الشنقيطي والشيخ محمد البدوي والشيخ يوسف بغوي وكان للتجانية إسهامات كبيرة في الرافعة الدينية حيث أسهموا في بناء مسجد أم درمان الكبير ومسجد الفاشر ومسجد ود البدوي بأم درمان ومسجد قدح الدم، كما كانوا يؤمنون معظم المساجد في أم درمان وكردفان ودارفور، وكان لهم حضور في هيئة علماء السودان مثل الشيخ أبو القاسم هاشم المتوفى ١٩٣٤م والشيخ مدثر الحجاز والشيخ مرزوق الأنصاري المتوفى ١٣٧٠هـ والشيخ عبدالعزيز الدباغ والشيخ مدثر البوشي المولود في ١٩٠٣م والشاعر الصديق عمر الأزهري المولود في ١٨٨٩م.

كما نجح السيد الحاج مضوي المولود في عام ١٩٢٢م في توفير المادة العلمية عن طريق مكتبته التجارية في الخرطوم ومدني - والتجانية على مقبوليتها في السودان إلا أن لها منتقديها على الأخص فكرتها المحورية القائمة على ختم الولاية وصلاة الفاتح لما أغلق، ومع أنه لا توجد إحصاءات بعد لأتباع كل طريقة

صوفية فإن المنتسبين للتجانية بزعاماتها وألويتها المتعددة في السودان لا يقلون عن بضعة ملايين وهي تأتي في قائمة الجماعات الدينية الكبيرة مثل الختمية والسمانية والأنصار وإن كان حضورها السياسي أقل من هذه الجماعات ولكن لها حضور قوي وسط التجار ربما لأنه شاع اعتقاد بأن أوراهاهم تنمي الكسب وتبارك في الرزق، وقد رُفد دعاة التجانية من السودانيين المكتبة السودانية بقرابة السبعين مؤلفاً من مؤلفاتهم وكلها في التعريف بالتجانية وأوراها وشيوخها وكذلك دفاعاً عنها في وسط المهاجرين لها، كما للتجانية بضع مئات من الزوايا والمساجد على امتداد السودان، غير تلك المساجد التي يعملون فيها أئمة ومؤذنين. وتعتبر الطريقة الأولى في غرب السودان من ناحية العددية - أي في دارفور وكردفان.

### الصوفي السوداني الذي أصبح مؤسساً لأكبر مؤسسة صوفية في السودان الشيخ أحمد الطيب البشير المتوفى ١٨٢٥م<sup>(١)</sup>

ينتمي الشيخ أحمد الطيب للحقبة الزمنية لذاتها، التي أنجبت الرموز الكبار للتصوف ومنهم المؤسس السوداني «أحمد بن إدريس المتوفى ١٨٣٧م والميرغني الكبير المتوفى ١٨٥٢م والسيد أحمد التجاني المتوفى ١٨١٥م، ولكن

(١) راجع: طارق أحمد عثمان، الطريقة السمانية وأثرها الديني والاجتماعي في السودان، منذ دخولها سنة ١٧٧٦م - ١٩٥٥م، أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة إفريقيا العالمية، الخرطوم ص ٣٣ - الشيخ أحمد الطيب البشير من أسرة دينية معروفة جده محمد بن سرور من تلاميذ الشيخ حسن ود. حسونة، وبنى سرور مسجداً في قرية أم مرح.

الشيخ أحمد الطيب البشير ينتمي لأرومة سودانية هي قبيلة الجوامعة، بينما ينتمي أقرانه إلى طائفة الأشراف السيد الميرغني من الحجاز وابن إدريس وأحمد التجاني من المغرب والقواسم المشتركة، هي:

- أولاً تأثر أربعتهم بالفكر الصوفي على الأخص المدرسة الشاذلية التي أصبحت أوراها زاداً للأربعة، كما تأثر أربعتهم بتعاليم الطريقة الخلوتية المحملة بالمزاج العلمي والروحي لآسيا الوسطى.
- ثانياً هناك من الإشارات ما يفيد معرفة بعضهم بعضاً، حيث التقوا في الحجاز واستفاد الشيخ أحمد الطيب البشير من إقامته الطويلة في الحجاز مع أستاذه الأساسي محمد عبد الكريم السمان (١٧١٨ / ١٧٧٥) الذي كان متشبعاً بتعاليم ومسالك الطريقة الخلوتية ولكنه كذلك التقى ابن إدريس وتلامذته الميرغني والسنوسي، كما أن السيد أحمد التجاني الذي وصل الحجاز في حوالي عام ١٧٧٢م، التقى عبد الكريم السمان وأخذ عنه. بينما وصل الشيخ أحمد الطيب إلى الحجاز عام ١١٧١ هـ / ١٧٥٩م.
- تميز أربعتهم بمعرفتهم التامة للغة العربية وآدابها، كما تميز بهبة المقدرة على تطويع اللغة شعراً وسجعاً ونثراً بالإضافة إلى مقدراتهم القيادية المهمة الساعية لتوحيد كلمة المسلمين وتجديد الدين حسب رؤيتهم وتكييفهم الصوفي.

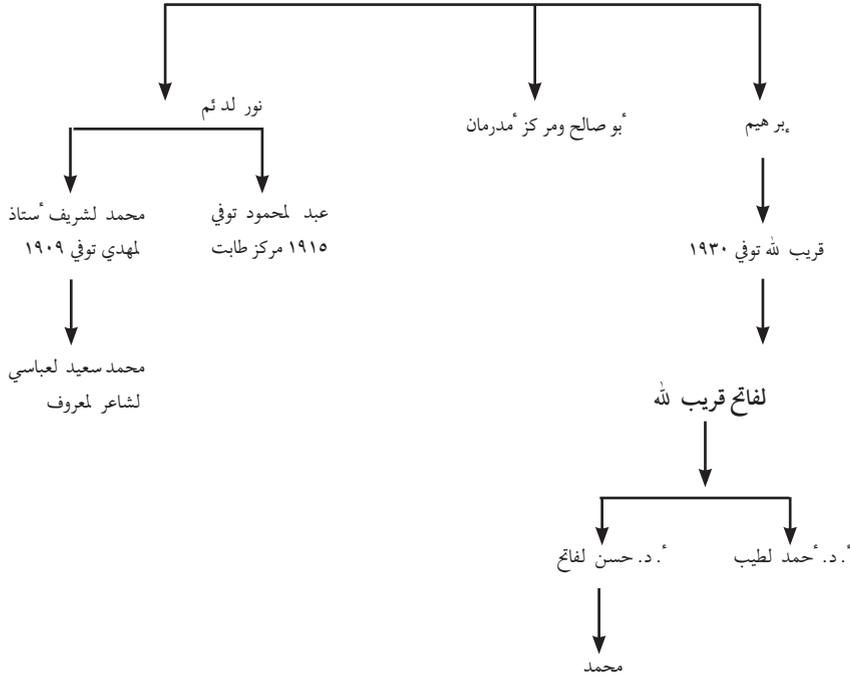
عاد السيد أحمد الطيب البشير للسودان ربما في عام ١٧٧٦م بعد وفاة أستاذه، وبذلك فإن عودته وعمله لبذر بذور الطريقة السمانية سابقة على مجيء السيد الميرغني الذي وصل لسنار عام ١٨١٣م - بسبعة وثلاثين عامًا، بل في ذلك الحين لم يولد الميرغني المولود في عام ١٧٩٣م بل لم يك أستاذه ابن إدريس قد وصل الحجاز بعد، إذ وصل ابن إدريس للحجاز ١٧٩٨م، كما لم يعرف السودان في ذلك الوقت الطريقة التجانية، وبذلك فإن الطريقة السمانية هي أقدم الطرق التي شكلت العقل السوداني وظلت تعمل في ميدان التسليك والإرشاد في دولة الفونج زهاء الأربعين عامًا إلى أن برز منافسوها الجدد تلامذة ابن إدريس ثم بعد أربعين عامًا أخرى برز كذلك تلامذة السيد أحمد التجاني.

اكتسب الشيخ أحمد الطيب أنصارًا وسط السودان بين الجوامعة والكواهلة والحلاويين. وكذلك كسب قلوب طائفة من القادرية مثل اليعقوباب وتعاون السيد أحمد الطيب مع حكام سنار واشتغل بالطب الروحي وغيره. واكتسب أبناء الشيخ أحمد الطيب البشير مقدرته ومهارته في التصوف والشعر والنثر. وبرز من أبنائه خلفاء له الشيخ محمد الشريف نور الدائم والشيخ عبدالمحمود نور الدائم ومن غير أبنائه الشيخ القرشي ودالزين ونمت الطريقة السمانية وتعددت مراكزها وأصبحت من أكبر الطرق في السودان المعاصر، كما أنها صاحبة أكبر مكتبة ورصيد علمي وروحي وفني، والمعروف أن الإمام محمد أحمد المهدي (١٨٤٠ - ١٨٨٥) نما وترعرع في أكناف هذه الطريقة وارتوى من مشاربها، ومثل

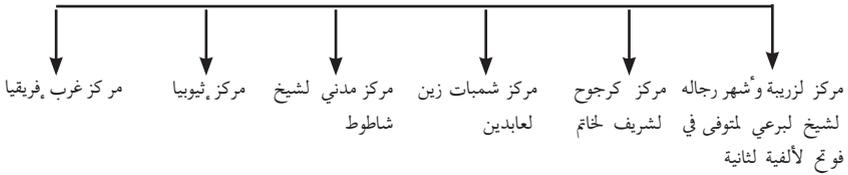
الأستاذان محمد الشريف والشيخ القرشي أهم أساتذته. ولكن توفي الأخير قبل أن يعلن المهدي مهديته. بينما لم يعترف الأول بمهديته، كما تعرض للحبس والضرب من قبل مؤيدي المهدي، ومهما يكن، فإن الطريقة السمانية ازدهرت في السودان وإثيوبيا وغرب إفريقيا.

ظل السيد أحمد البشير في علاقة حسنة مع سلطنة الفونج وتواصلت الروابط الحسنة مع ولادة الخديوي محمد علي وأمر أهل البلاد أن يطيعوهم ولا يخالفوهم، وكذلك فعل تلامذته، الذين لم ينشغلوا بالسياسة عن الطريقة حتى في ظروف الحكم الثنائي، ويمكن القول بأن الطريقة السمانية هي أغزر طرق السودان أنصارًا وأكثرها تأثيرًا على الصعيد الاجتماعي وأوفرها إنتاجًا في المجال الأدبي والروحي، كما نبغ فيها شعراء على المستوى القومي مثل الشيخ عبدالمحمود نورالدائم وابنه الشيخ الجيلي والشيخ محمد سعيد العباسي والشيخ محمد سرور وآخرين. الخريطة المرفقة تعطي صورة تقريبية لنمو وانتشار الطريقة السمانية:

الشيخ أحمد الطيب البشير  
النفوذ الروحي عبر الأبناء والأحفاد



لطريقة لسمانية مركز لتلامذة لطريقة وهناك  
مركز أخرى كثيرة لم ترد على أهمية بعضها



## السودانيون والميرغني الكبير

يختلف السودان وإريتريا التي مر عليها الميرغني الكبير عام ١٨١٣ م - أي قبل مئتي عام عن أحوال أوضاع السودان اليوم - صحيح أن الصلة بين ضفتي البحر الأحمر لم تنقطع أصلاً، وأن حكام سواكن وعيذاب موانئ السودان القديم، كانت تحكم من أشرف مكة في تحالف أو تعاون مع قيادات البجة في المنطقة. وصحيح أن الهجرات الغربية من جهينة وربيعة عمّرت بوادي السودان وربوعه، كما أن طريق الحج ظل يصل ما بين إفريقيا الأطلسي وإفريقيا البحر الأحمر ويربط تجارة إفريقيا بالحجاز ويرفد ثقافة الأطلسي بثقافة البحر الأحمر، ومثل طريق الحج الذي يخترق إفريقيا ويجمع بين قبائل غرب إفريقيا وقبائل السودان رواق للصهر والدمج وتفاعل التجارة والثقافة واللغات والعادات والتقاليد.

ولكن كذلك، فإن أوضاع السودان كانت في منتهى التفكك والتحلل نسبة لتحلل النظام السياسي الذي مثلته دولة الفونج من مركزها في سنار وأصبح السودان خاضعاً لمشيئة رؤساء القبائل وبعض البيوت الدينية وقادة العسكر وما تبقى من الأمراء. وكان الفقر والتخلف والبؤس والجهل والتعري القاسم المشترك بين جمهور السودانين. وكان السودانيون إلا من رحم ربك، تتطلع أوضاعهم إلى المخلص، الذي يجمعهم ويوحد كلمتهم ويربطهم روحياً بمعاني التدين وينتشلهم مادياً من البؤس والجوع والعري ويحيطهم بالأمن والسلام في هذا الظرف، وصل السيد / محمد عثمان - المولود عام ١٧٩٣م بالطائف والمتوفى في ٢ من مايو

١٨٥٢م والمدفون بمكة، إلى الحبشة ونواحي إريتريا والسودان في ثلاث رحلات، ابتداءً من عام ١٨١٣م حتى عام ١٨٢١م أي أنه قضى تسع سنوات سائحاً في ربوع السودان متفرغاً للدعوة - ولم يتجاوز عمره العشرين عاماً، وهل كان يستطيع تحمل لأواء السودان غير شاب صغير معد روحياً ومعنوياً ومادياً للمركب الصعب - تهامس الناس بوصول شريف من أشرف مكة، جاب شرق السودان ووسطه وتدافع الناس حوله التماساً للبركة وانتماءً لناصر الدين وطلباً للانتماء - وذاع صيت الشريف القادم من مكة والتف حوله الناس وأصبح نجماً تداعى إليه الشباب ما سبب له المشاكل والخصومات في سنار مع رجال الدين والطرق، الذين انزعجوا لانفضاض الناس من حولهم والتفافهم حول الشريف والشاب صاحب الحسب الذي نزل ديار الفونج.

وحينما وصل الشريف إلى كردفان، جذب إليه القلوب وفي بارة في قلب كردفان، أبت أسرة سودانية كريمة إلا أن تصهره لبنتها، المرموز لها ببنت الجلاب، وقد نسج العقل السوداني حول هذه المصاهرة أسطورة، أنها بنت صالحة، عمّت شهرتها الآفاق، وأن الشيخ عثمان دان فودي صاحب الوقت ومحدد أمر الدين في غرب إفريقيا، كان ينوي طلب يدها ولكن سبقها إليه الشاب الشريف الميرغني نحو عام ١٨١٤م ونحن نستبعد ذلك، لأن عثمان دان فودي كان حينها قد مات أو في فراش الموت، كما أنه بعيد وإن سمع عن السودان فمن المؤكد أنه لم يعرف باراً. وفي كردفان تعرض الميرغني لمضايقات من حاكمها المقدم مسلم

وربما أخذته الغيرة من انعطاف قلوب الناس حوله أو خوفه من شعبيته أو تحريض العلماء المنافسين له والشيء ذاته حدث له في سنار من الوزير ود الأرباب وعدد من علمائها، سببوا له المضايقات وعملوا على معاكسته ولكن مع ذلك نجح في كسب قلوب العباد.

وأثمر زواجه من بارا، ابنه الحسن الميرغني الذي جدد الطريق وساق الناس في طريق أبيه الختم.

كما أن العائلة بحسبها ونسبها ومظهرها وحسن سمعتها، مثلت كذلك فكرة الحضارة والتمدن واستهوت الشباب وأصحاب التطلعات الذين يريدون النموذج الذي يقلد ويتبع، حتى إن ابن الميرغني، عرف وسط عراة السودان بالحسن اب جلابية، بمعنى أنه تميز بكسوة وهندام غير معهود ولافت للنظر، إذاً التجديد كان على مستوى الفكرة والهيئة، وحتى الأكل لأن الختمية كذلك أدخلوا الأطعمة الحجازية من قمح وأرز ولوازمها.

ومما يبدو من الرسائل المتبادلة بين الميرغني وابن إدريس، أن الثاني كان يريد ألا تطول مهمة الأول في السودان وكان يريد ساعداً أمين له في الحجاز ولكن الميرغني استغرقتهم هموم السودان ومشاكله وأهواله وصعابه، وازدادت خبراته بالدعوة وقضاياها ومطالبها بعد أن أخذ في التنزيل على الواقع والتأطير على ما في ذهنه من تنظير.

وتكشف ثقافة الميرغني عن ثقافة عميقة شعراً ونثراً مكنته من بسط السيرة النبوية شعراً في مولده، كما برز له كتاب «تاج التفاسير لكلام الملك الكبير»<sup>(١)</sup> على نمط تفسير الجلالين المشهور للحلي والسيوطي.

ويمكن القول بأن تاريخ الطائفة مشوب بالسياسة، مرتبط بالحكم ووسائطه، والسلطة وعدتها<sup>(٢)</sup>، فالميرغني الكبير كان معروفاً لدى حكام الحجاز ومصر واليمن والسودان وكان مهاباً من قبلهم، بعضهم نظر إليه بحذر وبعضهم عاداه والبعض الآخر سعى لكسبه. والعائلة كانت معروفة على مستوى العالم الإسلامي في مكة والطائف وآسيا الوسطى ومصر وتكلم عنها المؤرخ الإمام الجبرتي في تاريخه وكذلك فإن مؤلفات عبد الله الميرغني الجدة معروفة مثل «أزاهير الرياحين» التي كثيراً ما أشار إليه الميرغني في تفسيره.

وكان الميرغني من رجال الدعوة العابرين للحوجز الجغرافية والسياسية ولذلك انتشرت ذريته ما بين الحجاز ومصر والسودان وإريتريا وأصبح لها وضع ونفوذ وسط الحكام والأسر والقيادات الدينية، وأورثت الطريقة للذهنية السودانية ديناً وعلماً، وأحدثت إصلاحاً أخلاقياً واجتماعياً. درس الميرغني أصول معظم الطرق الصوفية، التي اشتهرت في زمانه وهي النقشبندية في آسيا الوسطى

(١) السيد محمد عثمان الميرغني، تاج التفاسير لكلام الملك الكبير، طبعة دار الفكر، الطبعة الثانية.

(٢) طارق أحمد عثمان، تاريخ الختمية في السودان، الناشر دار السافنا والمأمون، الخرطوم ١٩٩٩م، ص ٣.

وقادرية العراق والشاذلية القادمة من المغرب والجنيدية الحجازية والمرغنية طريقة جده عبدالله المحجوب.

سعى الميرغني ثم ابنه الحسن للتواصل والمصاهرة والتعارف مع العوائل الكبيرة كآل سوار الذهب، والإنقرياب وآل كباشي والبادراب والإسماعيلاب والمريوماب والخوجلاب وقيادات الطرق كالقادرية والمكاشفي والعركيين والشيخ حسن ود حسونة والجعلي في شمال السودان إلخ.

وبلغ عدد خلفائه في السودان ألف خليفة، في مرحلة من المراحل، يقومون بالإرشاد والدعوة وتصريف أمور الطريق. وقد أكثر الله ذريته، حتى أنه دفن من أولاده سبعين نفسًا بين ذكور وإناث فقد كان كثير الزواج والتسري ولكن قام على أمر خلافته ستة من أبنائه منهم محمد سر الختم الذي كانت إقامته ووفاته بمكة وله مؤلفات عديدة واشتهر ابنه محمد الميرغني بمصر وله تكايا في القاهرة والإسكندرية والسويس وبورسعيد، وثاني أبنائه عبد الله المحجوب كان بمكة وثالثهم السيد عثمان تاج السر بسواكن، ورابعهم محمد الحسن في السودان وتوفي بكسلا، وأنجب محمد عثمان القريب الذي عاش فقط ٣٩ عامًا وصادم المهدي في السودان وتوفي بمصر. وقد سعى مهدي السودان لكسب المراغنة وكتب لمعظم أعيان العائلة ولكن كما هو معروف هاجر السيد محمد عثمان الغريب إلى مصر وتوفي في ١٧ من يناير ١٨٨٦، بعد وفاة المهدي بستة أشهر. ومن أولاده كذلك السيد هاشم وشقيقته ما بين مصوع وطوكر في شرق السودان.

مع تركيز الميرغني الكبير على النخبة والأسر المعروفة، فإن معظم أتباعهم من العامة الذين لا دراية لهم بحقيقة العلوم والمتواصلين معه بالحب والطاعة، لذا فقد ألف لهم كتبًا تتماشى ومقدراتهم الفعلية، تقرب لهم مفهومه ومنطوقه، وكتبت بالعبارات الجزلة، حمالة الأوجه والمعاني، فيكتفي العامي بتصريح العبارات ويقتني العالم دقيق الإشارات.

اختلفت الميرغنية (الختمية) عن المهديّة في رفضها للعنف والتماسها الإصلاح بالإرشاد والدعوة السلمية المترفة كما رافقتها حركة علمية، ونجحت في كسب مناطق المحاكمة الحضارية في وسط السودان وكذلك نجحت في مناطق الهامش والتخلف في شرق السودان وإرتريا، بينما اعتمدت المهديّة (١٨٩٨/١٨٨٠) على التعبئة والاستنفار والجهاد، ولم تصب نجاحًا في مناطق المحاكمة الحضارية ولذلك اتجهت إلى الهامش وكسبت بالعصية ونجحت في فرض برنامجها الإصلاحية، حيث إنها حركة جهاد وتعبئة ونفير ضد السلطان الظالم، وسعت لكسر شوكة الدولة الفاسدة الظالمة، ولكن رفضت ركائز علماء الدولة الفكرة المحورية القائمة على مهدي آخر الزمان الذي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً، ومع نجاح لاهوت التحرير في المهديّة فإن لاهوت التعمير وإقامة الدولة النموذجية لم يثمر، بسبب الحروب الداخلية والخارجية والصراعات ولكن مع ذلك دخلت المهديّة في التاريخ السوداني وأصبحت جزءاً من مكونات الأمة السودانية وعقلها وأصبحت شريكاً في إدارة مشروع السودان إلى يومنا هذا.

التجديد ليس صنعة وليس أمرًا - يمكن تعلمه، وإن كان التعليم يصقله ويلطفه ويمكنه من الوصول بأحسن الطرق لأهدافه. الإصلاح والتجديد هبة رحمانية ومنحة علوية، تنزل على العقل الإنساني فتكسبه الإرادة والقوة للأخذ بالمشروع المطروح أو قل هو استعداد فطري، والاستعدادات الفطرية تتفاوت بين الناس، فقد يكون كثير من الناس على تقوى وشجاعة الإمام محمد أحمد في السودان ولكن يذهبون دون أن يسمع بهم أو يحس بدورهم - وما يزال مهدي السودان مثارًا للجدل - أهو مهدي أم لا؟ أحدث فتنة أو إصلاحًا ولكن لا يختلف اثنان أنه دخل في مشروع السودان وتاريخ السودان وأنه أكثر شخص حرك السودانيين واستقطبهم في تاريخ السودان معه أو ضده وأن ثورته أدت إلى حراك سكاني رهيب ملأ الدنيا وشغل الناس، وقامت على هذا الحراك مدن ودمرت أخرى، كما تكونت القومية السودانية نتيجة لهذا الحراك، الذي جاء بقبائل دارفور وكردفان وأقصى السودان، في دائرة الضوء العالمي والأجندة العالمية واستدعت المهديّة تدخل الأجنبي الذي قهر الثورة وفتح السودان. ولكنه أعطى السودان ما كان يريد من التنمية ومفاتيح النهضة من تعليم حديث وجيش حديث وسكك حديدية ومشاريع زراعية وربط بالاقتصاد العالمي.

والمجدد، تصادف موجات فكره الاستقبال عند الجموع - الصفوة والجمهور، مثله مثل الفنان، ألم تصادف موجات حنجرة أم كلثوم الصدى والقبول عند الجمهور - علمًا بأن ما رددته من شعر أبي نواس أو أبي فراس

الحمداني أو حتى أحمد شوقي كان معروفاً ولكنها أعطت الجميل دفع الانتشار والقبول والتجديد.

وكذلك فعل أحمد شوقي - هل كان يمكن أن تقوم للشعر العربي الحديث قائمة دونه ودون رفيقه حافظ إبراهيم.

وفي التجديد المعاصر، قد تكره الإمام الخميني أو تحبه ولكن لا يمكن أن تنكر أنه نقل العقل الإيراني من لحظة استغراقه في الحضارة الغربية إلى قلب المشروع الإسلامي ومطلوباته، مثل العناية باللغة العربية، تحرير القدس، مواجهة العولمة. وحتى إن اعتبرته مجددًا للمشروع الشيعي، فقد قام تجديده على قوائم نظرية برزت في فتاويه في مجلده الكبير «تحرير الوسيلة» ورؤيته السياسية في «ولاية الفقيه» ولكن فوق ذلك إرادته ومجاهدته وزهده وتقواه، حتى صادفت موجته الروحية والفكرية الهوى والقبول وسط الأغلبية فوقع التجديد.

وحسن البنا الذي مات وعمره لم يتجاوز ٤٣ عامًا، ما يزال يحكم أهم حركة إسلامية من قبره وما يزال شيوخ الحركة الإسلامية في سبعينياتهم وثمانينياتهم يحتكمون إلى فتاوى حسن البنا الأولى وهو في عشرينياته وثلاثينياته.

ويبدو أن العالم الإسلامي كله، يعمل في تمهيد السبل لوقوع التجديد، فالخطاب الإسلامي السائد وبناء المساجد وبروز الحركات والجماعات الإسلامية

الشاحصة والفائزة إنما هي تمهيد لوقوع التجديد، عبر شخص أو مؤسسة أو جماعة - ويبدو لي أن من مطلوبات التجديد:

(١) أن يكون الشخص أو المؤسسة أو الجماعة ينطلق من مطلوبات الثقافة الإسلامية وعلى قدم في علمها وتاريخها. وأن تكون القيادة عارفة وملمة بمطلوبات المرحلة وأولوياتها.

(٢) أن تكون له الإرادة والهمة مع المشروع وكلما كان على شباب زادت فرص النجاح.

(٣) مما يسهل مهمته أن يكون سليل أسرة معروفة أو بيت دين أو قائداً يبرز من بين صفوف جماعة غير مجروحة.

(٤) أن يكون حاله ميسوراً، بحيث لا يشغله كسب العيش عن مطلوبات الجهاد والتضحية والعيش للناس ومع الناس وبالناس.

(٥) أن تصادف دعوته القبول من الجماهير - وأن يكسب النخبة القادرة على تعميق المبادرة وتهيئة فرص النجاح لها. والله أعلم



## لمحة سريعة من مسار التحديث في إيران ١٨٠٠ - ١٩٧٩



عبد الجبار الرفاعي\*

لا تتسع مداخلة محدودة لاستقراء ودراسة وتحليل تيارات واتجاهات ومدارس ورموز الإصلاح والتحديث في إيران، ذلك أن تأريخ إيران القريب يحفل بأراء وأفكار ومواقف ومنعطقات متنوعة، عبرت عنها الأحزاب، والجمعيات، والمنتديات، ومراكز الأبحاث، والمؤسسات المدنية، والجامعات، والصحف والدوريات. مضافاً إلى الحوزات العلمية، وشبكة رجال الدين المنتشرين في المدن والقرى والأرياف، ممن لا يغادرون المساجد والحسينيات، ويتخذون منها منابر للدعوة والإرشاد الديني، واستثمار الطقوس والشعائر المستمرة لتعبئة الجماهير، ودمجها بالشأن العام.

كما أن للبازار دوراً مميزاً في الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، والبازار هو السوق التجارية العريقة والعملاقة، المتوطنة في طهران وأصفهان ومشهد وتبريز وشيراز ويزد، وغيرها من المدن الكبيرة، وعادة ما يتمدد البازار

---

\* أكاديمي عراقي، أستاذ الفلسفة الإسلامية.

ويتكسر دوره في الاجتماع الإيراني، مع تنامي الدخل وارتفاع المستوى المعاشي، وتطور المعاملات التجارية، وتداول الثروة، وحركة رؤوس الأموال.

إن هذه الورقة لاتزعم أنها تستوعب كل ذلك، وإنما تحاول مواكبة مسار التحديث، والإشارة إلى أبرز محطاته ومراحله، واستخلاص أهم اتجاهاته وتياراته، والتعرف على شيء من قراءاته للنص والتراث، واكتشاف بعض مقارباته للواقع، والتوقف عند المقولات والمفاهيم والآراء السائدة لدى رموزه، خاصة ما يتصل منها بتفسيراته للتمظهرات والتعبيرات والتجليات المتنوعة للدين في المجتمع. ذلك أن أية ظاهرة في الاجتماع الإيراني تحيل إلى الدين، وعادة ما تتخذ الجدليات والنقاشات والآراء المتضادة في تفسير ظاهرة معينة، أو تبريرها، من الدين مرجعية لها. وغالبًا ما يلوذ المتخاصمون بالأدلة والحجج اللاهوتية، والفتاوى الفقهية في شرعنة مواقفهم.

والشخصية الإيرانية متدينة بطبيعتها، بمعنى أنها شخصية باطنية، مركبة، طقوسية، مسكونة بالأسرار، تغرق بالتأمل، وتعشق التجارب الروحية، وتدمن الرياضة، وتتسم بالصبر والجلد، والمثابرة. وربما تعيش في حياتها العملية نمطًا مدنيًا حديثًا، أي بعيدًا عن المدونة الفقهية، لكنها في المجال الشخصي الخاص تنشُد الزيارات، والمواجيد، والدعاء، ولا تكف عن طقوس عاشوراء، وتراجيديا مآتم كربلاء.

كل ذلك مهّد الأرضية لامتداد نفوذ رجال الدين في مختلف الميادين الاجتماعية، وأتاح للحوزة العلمية التوغل في حياة الناس، وتقاليدهم، وعاداتهم، وأعرافهم، وثقافتهم، وتفكيرهم، ومنحها مكانة استثنائية، جعلتها الذروة والمرجعية العليا في المجتمع.

### بواكير التحديث

بعد سقوط الدولة الصفوية في العقد الثالث من القرن الثامن عشر الميلادي (في ١٧٣٢)، ظهرت عدة حكومات محلية قبيل الحكومة القاجارية، ففي الفترة (١٧٣٦-١٧٤٧) حكم نادرشاه المعروف بقسوته وغلظته، والإفشاريون في خراسان، وكريم خان زند في شيراز (١٧٧٥-١٧٧٩). ولم تتمكن هذه الدويلات من بسط سيطرتها على كل الولايات الإيرانية. ثم بدأت سيطرة آقا محمد خان (١٧٧٩-١٧٩٧) مؤسس المملكة القاجارية، على الولايات بالتدريج، والذي تلاه في الحكم أخوه فتح علي شاه (١٧٩٧-١٨٣٤). وكان ولي عهده عباس ميرزا (١٧٨٨-١٨٣٣) حاكمًا على أذربيجان، ومقيمًا في تبريز. وقاد الأخير الجيش الإيراني في معاركه المريرة مع روسيا (١٨٠٣-١٨٢٧)، والتي انهزمت فيها إيران، واضطرت لتوقيع معاهدة كلستان (١٨١٣) بعد نهاية المعركة الأولى، ومعاهدة تركمان شاي (١٨٢٧) بعد ختام الحرب والفراغ من المعركة

الثانية. وأرهقت السلطنة القاجارية بمواثيق وشروط في المعاهدتين، لم تتخلص منها إيران إلا بعد ثورة أكتوبر في روسيا.

شكلت الهزيمة جرحاً عميقاً لدى الإيرانيين، وحفزت ولي العهد وقائد الجيش عباس ميرزا، المعروف بنائب السلطنة، للتفكير بجدية بأسباب انحطاط إيران، والسبل الكفيلة للنهوض بالمجتمع، وإصلاح حال الأمة، وأسهم الموقع الجغرافي لتبريز، وارتباطها مع الدولة العثمانية، وروسيا وأوروبا، عبر (خوي - أرضروم - طرابزون) و(إيروان - تفليس)، في تعرف عباس ميرزا والنخبة المصطفة من حوله، على الأساليب الجديدة في إعداد الجيوش الروسية والعثمانية، فاستعارها لبناء الجيش الإيراني، وحاول أن يقتبس حتى نمط الملابس العسكرية للجنود والمراتب في جيشه، بالرغم من ردود الأفعال السلبية، ممن استهجنوا ارتداء المؤمنين لباس الكفار المماثل للجيوش غير المسلمة. كما حرص على ابتعاث تلميذين إلى فرنسا أولاً، وبعد قطع العلاقات بين فرنسا وإيران، بادر السفير البريطاني لقبولهما في لندن (١٨٠٩-١٨١٠). وعاد حاجي بابا أفسار إلى إيران ليعمل طبيباً لعباس ميرزا، بينما توفي التلميذ الآخر محمد كاظم في لندن.

وبعد ثلاث سنوات أرسل إلى لندن أيضاً خمسة أشخاص، أحدهم هو ميرزا صالح شيرازي، الذي مكث هناك ثلاث سنوات وتسعة أشهر، وكتب رحلته وانطباعاته عن الحياة الغربية، وسجل الكثير من التفاصيل والمفردات عن التقدم الأوروبي ونظام الحكم.

وكان تلميذ آخر من هذه المجموعة قد اقترن بفتاة إنجليزية، ولعل هذا أول زواج رسمي معروف بين رجل إيراني وامرأة أوروبية<sup>(١)</sup>. وتداولت السلطنة القاجارية وقتئذ مع محمد علي باشا لإرسال خمسين تلميذاً إلى مصر، ولم يتحقق ذلك في النهاية.

أشاع المبتعثون العائدون إلى إيران الأفكار والمعارف التي تعلموها في أوروبا، في البلاط وبين النخبة الحاكمة، وتحدثوا عن انطباعاتهم ودهشتهم من المعارف والتمدن الغربي، ووفر لهم ولي العهد فرصة مناسبة لإبداء آرائهم، يكتب أحدهم في رسالة له إلى زميلة إنجليزية: (... نحن في رعاية ولي عهدنا المحبوب عباس ميرزا، يسود بلدنا العزيز العلم والسلام والاستقرار والأمن....)<sup>(٢)</sup>.

والتمس عباس ميرزا مختلف السبل للانفتاح على المعارف والفنون الأوروبية، فنشر في الصحافة الأوروبية بياناً سنة (١٨٢٦) يتضمن دعوة لكل من يرغب من (الإفرنج في السكن في أذربيجان وعاصمتها تبريز... وبدلاً من أن يذهب الأوروبيون إلى إفريقيا وقيرغيستان وداغستان، بوسعهم القدوم إلى إيران، والعيش فيها، ليكتشف الإيرانيون من خلالها الحضارة الغربية)<sup>(٣)</sup>. وتكفلت الحكومة بحمايتهم، ومنحهم حرية دينية في ممارسة شعائرهم، وإعفائهم من الضرائب<sup>(٤)</sup>.

(١) بهنام، د. جمشيد. إيرانيان و أنديشه تجدد. طهران: فرزان، ١٣٧٥=١٩٩٦، ص ٢١-٢٣.

(٢) رايت، دنيس. إيرانيان درميان أنكليس ها. ترجمة: منوچهر طاهرنيا. طهران: أشتياني، ١٣٦٤=١٩٨٥، ص ١٥٦.

(٣) ميرزا صالح الشيرازي: أحد الذين بعثهم عباس ميرزا إلى بريطانيا، تحدث عن حياته فيها في «مجموعة سفرنامه هاي ميرزا صالح شيرازي».

(٤) نفيسي، سعيد. تاريخ اجتماعي وسياسي إيران در دوره معاصر. طهران: بنياد، ١٣٦٦=١٩٨٧، ج ٢: ص ٢٢٣.

وكانت هذه المبادرات عرضة للنقد والتشكيك والسخرية، حتى وصف أحد الكتاب حينذاك الطلاب المبعوثين إلى أوروبا، متهكمًا بأنهم (ديوك رومية إيرانية)<sup>(١)</sup>.

ومثلما اهتم عباس ميرزا بتحديث الجيش عمل كذلك على تأسيس مطبعة حجرية في تبريز، وتشجيع الترجمة إلى الفارسية، وإصلاح الإدارة.

ودعم النزوع التحديثي لعباس ميرزا وزيره الميرزا أبو القاسم عيسى قائم مقام فراهاني (١٧٧٩-١٨٣٥) الذي حارب الفساد، وحاول تطهير البلاط الملكي، لكنه دفع حياته ثمناً لذلك، فقتل بأمر محمد شاه القاجاري.

وكادت شعلة التحديث أن تنطفئ بوفاة عباس ميرزا ومقتل الوزير قائم مقام فراهاني، لولا جهود الميرزا تقي خان أمير نظام المعروف بأمير كبير (١٨٠٥ أو ١٨٠٧-١٨٥١) الذي أصبح أول رئيس وزراء لناصر الدين شاه القاجاري، وكان أمير كبير قد تعلم في تبريز في بلاط ولي العهد عباس ميرزا على يد مجموعة من الخبراء الأوروبيين، كما اطلع على الإصلاحات و«التنظيمات» الحديثة في إسطنبول، عندما أضحى سفيراً لإيران في الدولة العثمانية، حيث مكث فيها أربع سنوات، في المدة التي كان فيها رشيد باشا، رائد الإصلاحات والتنظيمات العثمانية، هو الصدر الأعظم<sup>(٢)</sup>.

(١) الكاتب هو «مجد الملك» في «رسالة مجدبة». انظر: بهنام، د. جمشيد. مصدر سابق.

(٢) بهنام، د. جمشيد. المصدر السابق. ص ٢٥.

وبعد أن تسلم أمير كبير الوزارة لم يلبث في منصبه سوى ثلاثة أعوام، أصر فيها على الإصلاح الإداري والمالي في بلاط الشاه، فقد وضع سلمًا للرواتب، حدد فيه راتب الملك أولاً، وأنشأ مصحات عديدة، ودائرة للبريد، وتعاقد مع النمسا لإصلاح الجيش، واستورد السلاح من بريطانيا وروسيا، وحارب الفساد.

وأصدر ميرزا صالح شيرازي أول صحيفة في إيران سنة ١٨٣٩ باسم «كاغد أخبار» وبعد اثني عشر عامًا أصدر أمير كبير الجريدة الرسمية لإيران «روزنامه رسمي إيران» التي تحول اسمها إلى «وقايح اتفاقيه» بعد مدة وجيزة، ثم أمسى اسمها فيما بعد «روزنامه دولت عليه إيران» جريدة دولة إيران العلية، وظلت تدار هذه الصحف بواسطة فريق من الموظفين الكبار في الحكومة، وفي سنة ١٨٦٣ اهتمت الصحيفة الأخيرة بترجمة المقالات العلمية، وباتت تصدر بالفارسية والعربية والفرنسية<sup>(١)</sup>.

يتلخص الإنجاز الأهم للأمير كبير في تأسيس «دار الفنون» عام ١٨٥١، وهي أول مدرسة خارج إطار المدارس الدينية في إيران، وفكرتها مستقاة من «دار الفنون» في إسطنبول، التي أنشئت قبلها بثلاثة أعوام. وتمحور التعليم فيها على: الطب والتشريح، والهندسة، واللغة الأجنبية، وجاء معظم أساتذتها من بلدان أخرى، مثل: فرنسا، والنمسا.... وغيرهما من البلدان الغربية. استوعبت المدرسة ١١٤ تلميذًا في مختلف مراحلها، واصل جماعة منهم تعليمهم العالي في أوروبا.

(١) المصدر السابق. ص ٤٧.

وبمقتل أمير كبير بعد افتتاح دار الفنون بثلاثة عشر يومًا، غاب مؤسسها وأمست بلا رعاية، وتحولت إلى تأهيل كبار الموظفين والعسكريين في الدولة، واقتصر القبول فيها على ترخيص وزير العلوم، وضاق هامش الحرية فيها، وانحسرت التقاليد الديموقراطية العلمية والتعليمية، التي أرساها أمير كبير<sup>(١)</sup>.

تراجعت حركة التحديث بعد أن قضى أمير كبير بأمر ناصر الدين شاه، الذي لم يتحمل مشاريعه ومساعيه الإصلاحية المتنوعة، بالرغم من أنه كان يتمتع بمكانة مميزة عند ناصر الدين، باعتبار أمير كبير تولى توجيه وإرشاد وتعليم الأخير في فتوته.

ومنذ مطلع القرن التاسع عشر نلاحظ زيارات متعددة إلى أوروبا، قام بها أشخاص، لم يكن هدفهم الدراسة والتعليم، كما كان يفعل التلامذة المبعوثون إلى هناك. رحل هؤلاء إلى مختلف البلدان الأوروبية، وكان هاجسهم دائمًا اكتشاف عالم بعيد، غريب، يضح بما هو جديد ومدهش، واهتموا بتدوين مشاهداتهم، ورصدوا الكثير من الأحداث، وكتبوا عن التمثلات الاجتماعية، والتعبيرات الفنية، والنظم السياسية والإدارية والاقتصادية والمالية، وسجلوا ما تعرفوا عليه من علوم ومعارف وفنون، وأشاروا للمفاهيم والأفكار والآراء، وكل ما لفت انتباههم. وغالبًا ما جاءت مذكراتهم بشكل انطباعات وملاحظات عاجلة، تقف عند السطح، ولا تدرك الجذور، والامتدادات والأعماق، والمجالات

(١) المصدر السابق. ص ٣١.

والفضاءات، والأبعاد المختلفة لتلك الظواهر، ومنابعها وخلفياتها ومرجعياتها، وسياقاتها التاريخية والدينية والثقافية، والعناصر المكونة لها، والنسيج المعقد للعوامل المتنوعة المولدة لها.

كما أن تلك الانطباعات غالبًا ما اختزلت الغرب في بعد واحد، وتورطت في أحكام مبتسرة سريعة، تدعو لقبول الغرب واستعارته كما هو، أو نبذته ومناهضته ورفض كل شيء ينتمي إليه<sup>(١)</sup>.

- (١) من أبرز الإيرانيين الذين دونوا مذكراتهم عن رحلتهم إلى أوروبا في القرن التاسع عشر:
  - ١- ميرزا أبو طالب «أبو طالب اللندني» (١٧٥٣-١٨٠٦): تنقل في أوروبا لمدة خمس سنوات، وكتب رحلته بعنوان «مسيرطالبي في بلاد إفريقيا».
  - ٢- مير عبد اللطيف الشوشتري (١٧٥٨-١٨٠٥): سافر إلى الهند وبريطانيا، ودون مشاهداته بعنوان «تحفة العالم».
  - ٣- ميرزا صالح الشيرازي: أحد الذين بعثهم عباس ميرزا إلى بريطانيا، تحدث عن حياته فيها في «مجموعة سفرنامه هاي ميرزا صالح شيرازي».
  - ٤- ميرزا أبو الحسن خان الشيرازي: سافر إلى روسيا ولندن سنة (١٨١٧)، وكتب مذكراته في السفرتين.
  - ٥- رضا قلبي ميرزا: حفيد فتح علي شاه، سافر مع أخويه عام ١٨٣٧ إلى لندن وتحدث عن مشاهداته وأخويه في «سفرنامه رضا قلبي ميرزا نايب الإيالة». ص ٣٤٧-٥٠٠.
  - ٦- ميرزا فتاح خان: أوفده محمد شاه القاجاري ضمن فريق إلى النمسا وفرنسا وبريطانيا، سنة ١٨٣٩ فكتب حول رحلته «سفرنامه ميرزا فتاح خان» ص ٨٠٤-٩٥١.
  - ٧- فرخان أمين الدولة: أحد العاملين في البلاط القاجاري، أوفد إلى باريس عام ١٨٥٥ للقيام بمهمة حكومية. كتب مذكراته عبد الله السرابي، وهو أحد مرافقيه، تحت عنوان «مخزن الوقايح».
  - ٨- محمد علي سياح: كان من رجال الدين، بدأ رحلته سنة ١٨٥٩ إلى أوروبا، واستغرقت هذه الرحلة ثمانية عشر عامًا، وكتب عن تجربته وحياته فيها «سفرنامه حاج سياح».
  - ٩- محمد علي ميرزاده نائيني المعروف بـ«بيرزاده»: كان متصوفًا من مريدي الحكيم جلوه، سافر إلى أوروبا مرتين، الأولى في ١٨٦٨ والثانية في ١٨٨٥، استغرقت سفرته ثلاث سنوات، زار خلالها إيطاليا وفرنسا وبريطانيا، وتحدث عن سفرته بعد عودته، في «سفرنامه حاجي بيرزاده».
  - ١٠- ميرزا محمد خان سينكي، مجد الملك (١٨٠٩-١٨٧٢): كان سفيرًا لإيران في روسيا في العصر القاجاري. كتب في عام ١٨٧٠ «كشف الغريب أو رسالة مجددة».

## مراحل التحديث

تخطى مسار التحديث في إيران عدة محطات، منذ انطلاسته في مطلع العقد الثالث من القرن التاسع عشر إلى اليوم، وتبدت سمات مميزة في كل مرحلة من المراحل التي تحرك فيها. وبوسعنا تحقيق مراحل التحديث في فترات، تستغرق كل واحدة عدة عقود زمنية، تطول أو تقصر، حسب طبيعة المتغيرات، والاستجابة والتحديث التاريخي للمجتمع، وأشكال التعاطي مع الماضي، ومع الآخر المختلف.

ويمكن إيجاز الحديث عن هذه المراحل فيما يلي:

### المرحلة الأولى: الاكتشاف والاقتراب والتقليد (١٨٢٠-١٨٧٨)

في هذه المرحلة اكتشف الإيرانيون الإصلاحات و«التنظيمات» العثمانية، و«إصلاحات» محمد علي باشا في مصر، فعملوا على استعارتها ومحاكاتها. ودشنت هذه المرحلة بإصلاحات ولي العهد عباس ميرزا، ومساعدته في تحديث الجيش، وابتعاث الطلاب إلى أوروبا، وتعاون وزيره قائم مقام فراهاني معه، ثم

١١- ميرزا محمد علي معين السلطنة: سافر عام ١٨٩٢ إلى روسيا وأوروبا وشيكاغو في الولايات المتحدة، وكتب «سفرنامه شيكاغو».

١٢- إبراهيم صحافاشي: سافر سنة ١٨٩٢ إلى روسيا وألمانيا وبريطانيا وفرنسا ثم الولايات المتحدة. وكتب مذكرات رحلته في «سفرنامه إبراهيم صحافاشي».

لمعرفة المزيد من التفاصيل حول هذه الرحلات، راجع: مشتاق عبد مناف. «دعاة الإصلاح في إيران». ص ٤-٦.

محاولات أمير كبير البالغة الأهمية في تحديث النظم الإدارية، والمالية والعسكرية، والتعليمية في الدولة القاجارية. وبلغت المرحلة الأولى ختامها بإقضاء سبهسالار من الوزارة. وكان الميرزا حسين خان القزويني الملقب بمشير الدولة ثم سبهسالار ولد في ١٨٢٥م وبعد عزله من رئاسة الوزراء أصبح والياً لكيلان، ثم وزيراً للخارجية لفترة قصيرة، وأخيراً والياً على خراسان إلى وفاته فيها عام ١٨٨٠م.

وقد دفع المنحى الإصلاحى لدى ناصر الدين شاه أن يبحث عن بديل لأمير كبير، فعثر على سبهسالار الذي كان أبوه من الشخصيات المرتبطة بالبلاط، تقلد الوزارة، وترعرع في جهاز أمير كبير، الذي بعثه سفيراً لإيران في الهند، ثم تفليس. وسبهسالار من أوائل خريجي دار الفنون، إرسله أبوه بمعية أخيه إلى فرنسا، وعمل لمدة ثلاثة عشر عاماً في تركيا، وتعلم التركية الإسطنبولية، وتأثر كثيراً بأفكار الإصلاحيين الأتراك الذين كانوا من أصدقائه المقربين. وحينما سافر ناصر الدين إلى العتبات المقدسة في العراق ١٨٧٠، استقبله سبهسالار واستضافه، باعتباره سفيراً لإيران في الدولة العثمانية، فنال رضا الشاه وإعجابه، وجلبه معه إلى طهران، واستوزره للعدل أولاً، ثم الحرب، وخلع عليه لقب سبهسالار، أي «أمير الجيش». وأخيراً تبوأ رئاسة الوزارة في ١٨٧١م.

كان سبهسالار تحديتياً، يسعى لإحداث إصلاحات شاملة في البلاد، لم يضطهد خصومه، مثلما فعل أمير كبير. ومن فرط إعجابه بالمعارف والآداب والفنون والحريات والحقوق في أوروبا روج الموسيقى الغربية، وأسس «دار الشورى

الكبرى». وفسح المجال لصدور الصحافة، وأنشأ معاهد لتعليم المعارف الجديدة، ومنح الصحف الحرية بتقويم ونقد الحكومة، ما أثار حفيظة رجال البلاط وبعض رجال الدين، فوصف ملا علي كني كلمة الحرية التي يدعو لها سبهسالار بأنها قبيحة (كلمه قبيحة ازادي).

وبمرور الأيام تزايدت الأصوات المعارضة له، وتكاثر خصومه، من رجال البلاط، الذين فقدوا أهم منخصصاتهم وامتيازاتهم، بعد أن أراد مساواتهم مع المواطنين أمام القانون. وكذلك بعض رجال الدين، إثر محاولاته تأسيس محاكم مدنية، والتخلص من العقوبات البدنية، كالجلد وبترا الأعضاء، ودعوته الصريحة للحرية، فأفتى بعضهم بضرورة إقصاء سبهسالار، وهددوا ناصر الدين إن لم يعزله بترك إيران.

تعاقد مع رجل الأعمال الإنجليزي رويتر، كيما يؤسس شبكة للسكك الحديدية والطرق في البلاد، وغير ذلك من البننى التحتية، غير أنه واجه معارضة شديدة، ولم يدعمه أحد سوى ناصر الدين. واتسعت رقعة معارضييه وضجوا بالشكوى من إصلاحاته، وتحريض ناصر الدين شاه عليه، حتى تحصن رجال البلاط ضده، وهددوا بأنهم لا ينتهون من تحصنهم ما لم يقصيه الشاه. وبلغت مواقف خصوم سبهسالار إلى الحد الذي أفتى أحد رجال الدين بوجوب قتله.

فرضخ ناصر الدين في خاتمة المطاف وعزله، بالرغم من أنه لم يلبث في رئاسة الوزراء سوى سنتين<sup>(١)</sup>.

### المرحلة الثانية: انبعاث الأنا ومناهضة الاستبداد (١٨٧٨-١٩٠٦)

تستوعب هذه المرحلة النصف الثاني من حكم ناصر الدين شاه إلى ثورة المشروطة في (١٩٠٦). سادت فيها الدعوة إلى اشتراع دستور لعمل الدولة، والاهتمام بالتنمية الاقتصادية والثقافية، والدعوة للخروج من نفق التخلف. وشدد مجموعة من الكتاب على استلهاهم النظام السياسي الحديث في أوروبا، وضرورة الاستناد إلى الشعب باعتباره مصدرًا لمشروعية السلطة. وشجبوا الاستبداد، وكل أشكال احتكار السلطات، وعدم الفصل بينها. فقد كتب الميرزا يوسف خان التبريزي، مستشار الدولة (١٨٢٣-١٨٩٥) أن الشعب هو المصدر الوحيد لمشروعية السلطة، وهو أول إيراني يطالب بتدوين دستور، وملكية دستورية، أو سلطنة مشروطة، حسبما يقول فريدون آدميت<sup>(٢)</sup>.

وكان مستشار الدولة أحد السياسيين المعروفين في العصر القاجاري، وأصبح وزيرًا لفترة وسفيرًا لإيران في روسيا وفرنسا. وقد ترجم إعلان حقوق الإنسان من الفرنسية إلى الفارسية، وسعى إلى دعم تلك الحقوق بما يؤيدها من الكتاب والسنة والسير. كما أصدر رسالة بعنوان كلمة واحدة «يك كلمة».

(١) زيبا كلام، د. صادق. سنت ومدرنيته. طهران: روزنه، ص ٢٧٣-٣٣٧.

(٢) آدميت، فريدون. فكر آزادي ومقدمة نهضت مشروطيت. طهران: سخن، ١٣٤٠=١٩٦١، ص ١٨٦.

ويقصد بالكلمة الواحدة القانون، وهو يرى أنه السبيل الوحيد للنهوض والتقدم<sup>(١)</sup>.

وكان لصوت جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) ودعوته استجابات واسعة في إيران، فطالما تردد على إيران، وتواصل مع السلطة والبازار ورجال الدين فيها، ففي مايو ١٨٨٦ رسا في بوشهر، ولبت هناك إلى آب «أغسطس» ١٨٨٦م، فبلغ طهران نهاية تلك السنة عبر شيراز وأصفهان، وفي نيسان «إبريل» ١٨٨٧م غادر طهران - بعد أن ضاق به ناصر الدين شاه ذرعاً - إلى موسكو التي أخذ فيها بضعة أشهر، ومنها ذهب إلى سان بطرسبرج بروسيا، فاستقر هناك من شباط «فبراير» ١٨٨٨م إلى منتصف عام ١٨٨٩م، ومنها سافر إلى ميونخ بألمانيا ثم عاد إلى روسيا في العام نفسه، وعاد إلى طهران مرة أخرى في أواخر هذا العام، بناءً على دعوة من ناصر الدين شاه، وبعد عدة أشهر تبدلت الأجواء في طهران وحدث الأفغاني وقية ناصر الدين به، فتحصن بمقام شاه عبد العظيم الحسيني في تموز «يوليو» ١٨٩٠م، ولبت فيه حتى طرد منه في كانون الثاني «يناير» ١٨٩١م، وجرى تهجيريه بطريقة شنيعة قاسية إلى العراق مروراً بكرمنشاه، فانتهى إلى بغداد في آذار «مارس» ١٨٩١م ومنع من زيارة العتبات المقدسة في العراق، واستقر بالبصرة إلى صيف ١٨٩١م، ومنها شخص إلى لندن التي أقام فيها إلى مطلع صيف ١٨٩٢م، وجهر بصوته ضد فساد ناصر الدين شاه واستبداده، فسعى ناصر الدين شاه إلى السلطان عبد الحميد

(١) مستشارالدولة. رسالة يك كلمة. طهران- باريس: ١٢٨٧هـ، ٣٨-٣٩.

كيما يدعوهُ إلى العاصمة العثمانية، فدعاه عبد الحميد، ورغب إليه أن يساعده في مشروع «الجامعة الإسلامية»، التي هي أحد مرتكزات مشروع الأفغاني الإحيائي، فنزل على رغبة السلطان ووصل الأستانة صيف ١٨٩٢م، وقطن فيها مرغماً في المحبس «الذهبي» تحت أعين السلطان إلى وفاته ٩ من آذار «مارس» ١٨٩٧م<sup>(١)</sup>. وحيثما ذهب الأفغاني لا يفتأ عن مناهضة الاستبداد، وتقويض مفاهيم وشعارات السلطات الشمولية المطلقة، وتزييف دعاوي السلاطين والخلفاء، وطالما ندد برجال الدين الذين ينفرون الناس من الإسلام، وحث على تطوير النظام التعليمي في الحواضر العلمية التقليدية، والتخلص من الأساليب العقيمة في الدراسة، وتحديث المقررات التعليمية المتعارفة.

وفي عام ١٨٩٠ أصدر الميرزا محمد حسن الشيرازي، من سامراء في العراق، فتواه الشهيرة بتحريم التنبك، من أجل إلغاء الامتياز الممنوح من حكومة ناصر الدين شاه إلى شركة رجي البريطانية، لانحصار كل ما يتعلق بزراعة وصناعة التبوغ فيها، وحرمت ما يقارب المئتي ألف مواطن من أرزاقهم، ممن كانوا يعملون في هذا المجال. وبعد صدور الفتوى مباشرة انهار الامتياز الممنوح للشركة، ورضخ ناصر الدين شاه لسطوة الفتوى، عندما أصاب الشلل فاعلية كل المرافق المتصلة بزراعة وتصنيع التبوغ.

(١) الرفاعي، د. عبد الجبار. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ط٢، ٢٠٠٨، ص٢٣٨-٢٣٩.

وكانت هذه الفتوى اختباراً مدهشاً لتأثير المرجعية الدينية العليا في المجتمع، والمكانة السامية لكلمتها في حياة الناس، وهيمنتها على مشاعر الأتباع وعواطفهم وأرواحهم وعقولهم. وهي تؤشر إلى عمق وعي الأنا لذاتها، وقدراتها المخبوءة في مقاومة الاستبداد والاستعمار. ولم تتقوض مكانة المرجعية الدينية في إيران أو تتداعى وتضمحل، وإنما تكرست وتعزز دورها بمرور الأيام.

### المرحلة الثالثة: المشروطة أو الدستورية (١٩٠٦-١٩٢٥)

استفاق وعي النخبة الإيرانية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين على أن غياب القانون، وتفشي الاستبداد والملكية المطلقة، غير المقيدة بدستور، هو منبع التخلف والانحطاط، الذي يزرع في أغلاله المجتمع الإيراني.

وكان للمذكرات والانطباعات التي دونها المسافرون والرحالة والطلاب والبعثات الدبلوماسية الإيرانية إلى أوروبا، تأثير بالغ في إدراك الدور، الذي يلعبه الدستور في الحد من السلطة، والتداول السلمي لها، من خلال الفصل بين السلطات الثلاث، والتوكؤ على الشعب بصفته مصدرًا للمشروعية، ومراقبة تنفيذ القانون.

حين نراجع الكتابات المدونة في تلك الفترة، نجدها تشترك في الدعوة لاشتراع القانون، والالتزام بتطبيقه، وهو ما نطالعه في مقالات الصحف والمجلات، والرسائل والكتب، وأدبيات الرحلات والأسفار، والنصوص المترجمة إلى الفارسية. وسبقت صحيفة «اختر» الإيرانية الصادرة في إسطنبول

في القرن التاسع عشر سواها، في طرح مسألة القانون، والتشديد على ضرورة ترويج ثقافة دستورية بين الناس، وتوعيتهم بأن مشكلات حياتهم ناجمة عن عدم وجود دستور، وعدم تنظيم السلطات وحدودها ومجالاتها في قانون. ولما كانت هذه المسألة من أهم مشاغل النخبة وقتئذ، أصدر ميرزا ملكم خان ناظم الدولة (١٨٣٣-١٩٠٨) صحيفة في لندن تحت عنوان «قانون» تمحور اهتمامه فيها على ضرورة سن القوانين، وأن السبيل الوحيد لنهوض إيران هو القضاء على الاستبداد، وإقامة حكومة تعمل في إطار قانوني. واستوحى ملكم خان تصوراته بشأن القانون من مطالعته لأثار مفكري الثورة الفرنسية، وأوغست كنت، والفيلسوف الإنجليزي جون إستيوارت مل. وقد شدد في رسالته المعروفة بـ «مكتوبات» على هذه المسألة، واعتبرها السبب الرئيس لكل أشكال التخلف<sup>(١)</sup>.

كذلك ربط ميرزا عبد الرحيم طالب أوف التبريزي (١٨٣٤-١٩١١) تخلف إيران بغياب القانون، ففي كتابه (سياسة طالبي) الذي صاغه على شكل حوار بين شخصين «ميرزا عبد الله وميرزا صادق» يرمزان إلى المثقف المستنير في عصره، ويبحثان عن تفسير موضوعي علمي لانحطاط المجتمع، يتفقان في خاتمة المطاف على رأي واحد، يتلخص في أن «علة العلل لانحطاط إيران هي كلمة واحدة، وهذه الكلمة ليست سوى القانون»<sup>(٢)</sup>.

(١) بهنام، د. جمشيد. مصدر سابق. ص ٧٤، ٧٧.

(٢) المصدر السابق. ص ٧٤.

ولا تختلف هذه الرؤية عن رؤية ملكم خان، أو رؤية مستشار الدولة في رسالته كلمة واحدة (يك كلمة) الذي كان فيها سابقاً في دعوته لصياغة الدستور، وهكذا في مقالاته في صحيفة «اختر».

وسادت كتابات النخبة الإيرانية في هذه المرحلة مصطلحات: الحكومة القانونية أو الدستورية «حكومت قانوني»، والحرية «حرية»، والنظام البرلماني «نظام برلماني»، ودار الشورى «مشورت خانه»، أو «هاوس كامن house common».

وانعكست أصداً هذه الكتابات على لسان الوعاظ وخطباء المنابر، ممن يواظبون على تحريض مستمعيهم، وتعبئتهم لمناهضة الاستبداد، عبر المناداة بدولة القانون، ورفع الشعارات المطالبة بالدستور، وتكرارها في كل مناسبة. ويمكننا ملاحظة مدى الإصرار على هذه المسألة والتأكيد عليها، حين نطلع على نموذج لهذه الخطابات الموجهة من على المنبر للجمهور، فمثلاً يدعو السيد جمال الدين الأصفهاني، أحد الخطباء المعروفين في ذلك الزمان، الناس بقوله: «أيها الناس: ليس بوسعنا بناء بلدنا من دون التمسك بالقانون، ومن دون التعرف على القانون، ومن دون حفظ القانون، ومن دون احترام القانون، ومن دون تنفيذ القانون، القانون ثم القانون. لا بد من تعليم القانون للأطفال في الكتاتيب والمدارس منذ الصغر، ويجب تفهيمهم أن ليس هناك معصية في الدين والشريعة أعظم من مخالفة القانون»<sup>(١)</sup>.

(١) همايون، د. ناصر تكميل (إعداد). مشروطه خواهي ایرانیان. طهران: مركز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۴=۲۰۰۴، ص ۱۹-۲۰. عن: سيد جمال الدين أصفهاني، ش ۳۵ (۲۶ ربيع الثاني ۱۳۲۶ هـ)

كذلك استوعب الوعي الدستوري الإيراني مجموعة تشريعات وقوانين دستورية ولوائح حقوقية فرنسية وعثمانية وعربية، واهتم بنقلها من لغاتها الأصلية إلى الفارسية، كما لاحق الكتابات الجادة في تشريح الاستبداد وتفكيكه، وترجمها وروج لها، مثل كتاب عبد الرحمن الكواكبي «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، بعد مدة وجيزة من صدوره، ومن قبله ترجم مستشار الدولة لائحة حقوق الإنسان من الفرنسية، وترجم ميرزا حسين خان سبهسالار دستور مدحت باشا العثماني إلى الفارسية أيضاً<sup>(١)</sup>.

أسهمت أنشطة ومساعي وكتابات النخبة الفاعلة بإيجاد أرضية واسعة للوعي الدستوري في المجتمع الإيراني، بعد أن جعلت مناهضة الاستبداد وتدوين الدستور من أهم أولوياتها، وكرست مختلف الجهود لإشاعة هذه الثقافة وتعميمها، بنحو لم تعد ثقافة خاصة بالنخبة، وإنما امتلكها الوعي الشعبي، وصارت القضية المطالبة الأولى في حياة المواطن الإيراني. ووجد جماعة من الفقهاء أن الظروف الاجتماعية والسياسية ممهدة، لإرغام الملكية المستبدة على تحديد سلطاتها وتقييدها في إطار قانون أساسي، يستمد مشروعيته من الشعب، ويخضع بموجبه الملك لإرادة الأمة، ولا يختصر كل شيء بشخصه. تتألف هذه الجماعة من ثلاثة مجتهدين معروفين من طهران، وهم: الشيخ فضل الله النوري، (١٨٣٥-١٩٠٩)، الذي قضى فيما بعد شهيداً، بعد أن تحول إلى موقع

(١) د. جمشيد بهنام. مصدر سابق. ص ٧٧.

مناهض لهذه الحركة، لاعتقاده بأن المشروطة على الضد من الشريعة الإسلامية، والسيد محمد الطباطبائي، والسيد عبد الله البهبهاني.

أما في الحوزة العلمية في النجف، فجرى اصطفاً آخر، إذ انشطر موقف المرجعية، فتبنى الشيخ محمد كاظم المعروف بالآخوند الخراساني، وتبعاً له تلميذه الميرزا محمد حسين النائيني، وغيرهما، موقفاً مؤيداً وداعماً للمشروطة، بينما ذهب السيد محمد كاظم اليزدي إلى تأييد الشيخ فضل الله النوري، ومن اصطف معه، في مناهضة المشروطة.

وتضاربت الآراء والفتاوي في الموقف من المشروطة، ففي الوقت الذي ينص أحد الفقهاء في فتواه، على أن (المشروطة كفر، والمطالب بالمشروطة كافر. ماله مباح، ودمه مهدور)<sup>(١)</sup>. يكتب الآخوند الخراساني، وعبد الله المازندراني، والميرزا حسين بن الميرزا خليل في فتواهم: «نعلن حكم الله إلى جميع الشعب الإيراني، أن بذل الجهد هذا اليوم لإقرار المشروطة، هو الجهاد تحت راية صاحب الزمان، أرواحنا فداء. وأدنى معارضة أو تهاون في ذلك، إنما هو كمحاربتة وخذلانه. أعاذ الله المسلمين من ذلك، إن شاء الله»<sup>(٢)</sup>.

(١) زركري نجاد، غلام حسين. رسائل مشروطيت. طهران: كوير، ١٣٧٤=١٩٩٥، ص ١٥.

(٢) المصدر السابق.

وتؤشر لحظة المشروطة إلى منعطف حاد في تحديث النظام السياسي عند المسلمين، وتبلور مرتكزات محورية لمفهوم الدولة المدنية، عبر توظيف شيء من المكتسبات الحديثة في الحريات والحقوق والتداول السلمي للسلطة.

وقاد التكفير المتبادل بين الفريقين إلى استثمار جميع مكونات الذاكرة الدينية والقومية للمجتمع الإيراني في تعبئة الجمهور، ومحاولات اجتراف تفسيرات وتبريرات تستند إلى الكتاب والسنة والسيرة والتراث، من أجل تشكيل رؤية واضحة لموقف كل فريق.

ومثلما سادت الدعوة لتقنين عمل السلطة، ونادى بها معظم النخبة، قبل المشروطة، إلى أن امتد التثقيف عليها إلى عامة المجتمع؛ انقسم الناس تبعاً للانقسام في مواقف الفقهاء حيال المشروطة سنة ١٩٠٦، وباتت قضية المشروطة هاجساً نخبوياً وجماهيرياً شاملاً، انخرطت النخبة المدنية والدينية في الكتابة والخطابة والحديث عنه، إثباتاً أو نفيًا. وصدرت الكثير من المنشورات والرسائل والمقالات والكتب والمطبوعات المتنوعة، لمعالجة هذه القضية.

ويمكن القول إن أخطر رسالتين صدرتا خلال هذه الضججة، وعبرتتا بوضوح لا لبس فيه عن الموقف المندد والرافض، والموقف المؤيد للمشروطة، هما: «تذكرة الجاهل وإرشاد الغافل» للشيخ فضل الله النوري، المطبوع سنة ١٩٠٨ أي قبل مقتله بسنة، و«تنبيه الأمة وتنزيه الملة» للشيخ محمد حسين النائيني، المطبوع

سنة ١٩٠٩. ويبدو من عنوان الأخير لرسالته، أنه يشير إلى عنوان رسالة النوري، وينفي حكمها على دعاة المشروطة ومؤيديها، باعتبارهم «جاهلين... غافلين». ويصرح النوري في رسالته بنبذ الدعوة للمساواة بين المواطنين، ويستخدم لغة حادة، مشبعة بالاتهام، والأحكام القاسية، في التدوين. فمثلاً يقول (ياعدم الشرف، ياعدم الضمير! صاحب الشريعة منحك شرفاً وامتيازاً، لأنك انتحلت الإسلام، وأنت تسلب هذه الميزة عن نفسك، وتقول: يجب أن نكون متساوين، مع المجوس والأرمن واليهود، ألا لعنة الله على من لا يعرف قدره)<sup>(١)</sup>. ولم تنتشر بنحو واسع رسالة النوري، ولم يمتد حضورها خارج زمانها، بينما اشتهرت رسالة النائبني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» وتنوعت الإحالات المرجعية عليها، وأصبحت من أهم النصوص المؤسسة في الفكر السياسي الإسلامي الحديث. وكتب عنها وتداولها مجموعة من الباحثين والدارسين بالفارسية والعربية وغيرهما. وربما يعود ذلك إلى الأسلوب الاستدلالي الذي انتهجه النائبني في بيان آرائه، ومناقشة الآراء التي يختلف معها، وابتعاده عن الأحكام المتسرعة والقاسية حيال الآخرين، واستيعابه لثقافة عصره، فيما يتصل بأثر الاستبداد والحكومات الشمولية في انحطاط البلدان، ورؤيته المدنية للدولة، وقيام نظمها وتدابيراتها على ما راكمته الخبرة البشرية، والتفكير خارج المدونة الفقهية في قضايا الدستور،

(١) النص منقول من ترجمة الأستاذ السيد مشتاق الحلو لرسالة النوري، وستصدر ترجمة «تذكرة الغافل وإرشاد الجاهل» مرفقة بترجمة السيد مشتاق الحلول لـ «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» عن مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد.

وضرورة وجود برلمان، وانتخابات برلمانية، وبيان مهام البرلمان في صياغة القوانين، والحرية، والمساواة بين المواطنين، والعدل.

يتلخص مفهوم المشروطة في تشكيل الحكومة على أساس دستوري، ونظام برلماني، وتقييد سلطات الحاكم في إطار القانون. وكان الكاتب العثماني نامق كمال من أوائل من استخدم تعبيرات الدولة المشروطة «دولة مشروطة» والإدارة المشروطة «إدارة مشروطة» في كتاباته في القرن التاسع عشر، وهو يعني بذلك الحكومة الدستورية غير المستبدة. وكانت مثل هذه الحكومة توصف لدى الكتاب العثمانيين في ذلك العصر، بتوصيفات من قبيل: «مقيدة» و«معتدلة» و«محدودة». والقيود بمعنى الشرط، والمحدود هو المؤطر بحدود، أي بشروط.

ويعتقد الدكتور عبد الهادي الحائري أن هذه الكلمة وفدت من التركية، وأول من استخدم مصطلح المشروطة باللغة الفارسية، هو ميرزا حسين خان سبهبسالار سنة ١٨٦٨ حين كان سفيراً لإيران في الإمبراطورية العثمانية، إذ وردت هذه الكلمة في بعض التقارير التي أعدها ساعتئذ<sup>(١)</sup>.

(١) حائري، عبد الهادي. تشيع ومشروطيت در إيران ونقش ایرانیان مقيم عراق. طهران: امير كبير، ١٣٦٤=١٩٨٥، ص ٢٥٢.

### المرحلة الرابعة: المحاكاة الشكلية للغرب (١٩٢٥-١٩٤٥)

تبدأ هذه المرحلة بنهاية العصر القاجاري، وتولي رضا شاه (١٩٢٥-١٩٤١) للسلطة، وباستلامه للسلطة انخرطت إيران في حقبة جديدة من تاريخها، واتخذ مسار التحديث فيها نهجًا مغايرًا، بعد أن انصب اهتمام رضا شاه على بناء دولة شديدة المركزية، سعى فيها إلى استعارة نموذج التمدن الغربي في الآداب والفنون والإدارة والتعليم والتصنيع، والعمل على تشكيل البنية الاقتصادية التحتية للدولة. وانفتحت إيران في عصره على أوروبا، ثم على الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية، وتززت علاقة الشاه بالجمهورية الجديدة التي أسسها أتاتورك على أنقاض الخلافة العثمانية في تركيا، وكان رضا خان شديد الإعجاب بأسلوب مصطفى كمال أتاتورك في التحديث، فعمل على تقليده، والاهتمام باقتباس أساليبه ومقرراته وفرضها على المجتمع الإيراني، من قبيل تغيير التقويم من الهجري القمري إلى الهجري الشمسي، الذي وضعه الشاعر عمر الخيام في وقت متأخر، وحظر الحجاب، وخلعه بالقسر والإكراه، وملاحقة رجال الدين، ومنعهم من ارتداء العمامة واللباس الموروث الخاص برجال المؤسسة الدينية، ولم يستثن من ذلك إلا من بلغ درجة الاجتهاد، وحصل على إجازة بذلك من أحد المراجع المعروفين. وبعد تغلغل الدولة وهيمنتها على مرافق الحياة العامة، وتدخلها فيما هو خاص وشخصي، ضاق فضاء الحرية، واختنق المجتمع الإيراني، وضاق ذرعًا بالمعاناة الشكلية الزائفة للغرب، واستنساخ ما هو شكلي من تجربة أتاتورك<sup>(١)</sup>.

(١) د. بهنام، جمشيد. مصدر سابق. ص ١٣٣-١٣٤.

وظهرت في هذه المرحلة نزعة قومية تعصبية، تدعو للعودة إلى ماضي إيران قبل الإسلام، وتعتبر الإسلام دخيلاً على إيران، وترى في العرب الفاتحين مستعمرين قضوا على حضارة البلاد، ودمروا التمدن الإيراني العريق. وتبدو هذه النزعة بوضوح في آثار أحمد كسروي وصادق هدايت، وغيرهما<sup>(١)</sup>.

وأحمد كسروي (١٨٩٠ - ١٩٤٥) كان أحد رجال الدين في أذربيجان، وهو كاتب غزير الإنتاج، وكتابات من أبرز عناوين الضجة في هذه المرحلة، قاد حملة نقد واسعة للمعتقدات الشيعية، واهتم بإحياء ميراث إيران العتيق.

أصدر كسروي تسعة وتسعين عددًا من مجلة «بيمان» وخمسة وعشرين عددًا من «برجم» وصنف سبعين كتابًا، نشرت أغلبها في عقدي الثلاثينيات والأربعينيات. تمحورت آثاره حول التاريخ، والأدب الفارسي والأذربيجاني، والحياة الاجتماعية، والمعتقدات الشيعية.

كتب «بيرامون إسلام» وادّعى أنه لم يبق من الإسلام شيء في زماننا، وليس هناك سوى الحضارة الغربية في هذا العصر. وألف «شيعيكري» الذي ترجم تحت عنوان الشيعة والتشيع في عام ١٩٤٣، هاجم فيه المعتقدات الشيعية. طرح ما أسماه «باكديني» أي الدين الطاهر، ادعى أنه جمع فيه مشتركات الأديان، كان متأثرًا بالنزعة العلمية للقرن التاسع عشر. وقتل في المحكمة على يد فدائيي الإسلام سنة ١٩٤٥، بعد صدور فتاوى بقتله.

(١) المصدر السابق. ص ١١٦.

وبسبب القسوة البالغة لنظام رضا شاه، ومصادرته للحريات، مضافاً إلى آثار الحرب العالمية الثانية على إيران، لا نعثر في هذه المرحلة على مكاسب فكرية أو أدبية أو فنية مميزة، خارج نفوذ الحكومة ومؤسساتها.

اندلاع الحرب العالمية الثانية، قضى على حكومة رضا شاه، التي سعت لاحتكار كل شيء، وأصرت على فرض نمط زائف للتحديث، تمحور حول اقتباس الأشكال والمظاهر، وعمل على طمس الرموز الدينية والتقاليد الثقافية المتوارثة، في اللباس والأزياء وغير ذلك. لكن ذلك التحديث الشكلي اصطدم بممانعة اجتماعية، ومقاومة ثقافية ودينية جريئة، فأفضى في النهاية إلى تجذير الرموز والشعائر والمراسم والتقاليد الثقافية، وتعذر عليه محوها.

المرحلة الخامسة: الدين بصفته أيديولوجيا للثورة أو لاهوت التحرير (١٩٤٥-١٩٧٩)

كان انتهاء الحرب العالمية الثانية إيذاناً بتدشين محطة مهمة في مسار حركة التحديث في إيران، تنامت فيها فاعلية الأفكار والتيارات السياسية والاتجاهات الأيديولوجية المتنوعة، ونشطت الحلقات النقاشية، وتطور الحراك الثقافي، وانبعثت طائفة من التساؤلات اللاهوتية، والرؤى الدينية التي تخطت التفكير التقليدي.

في هذه المرحلة واصل محمد رضا شاه جلوسه على العرش خلفاً لوالده (١٩٤١-١٩٧٩)، حتى خروجه من إيران. لم يتحرر محمد رضا من

النهج الشمولي الاستبدادي، الذي اختطه سلفه، ولم يتمكن من تشييد نظام سياسي مرن ومنفتح، تتسع فيه مساحة مشاركة المجتمع في السلطة، وبالرغم من الترقيعات التحديثية الاقتصادية، خاصة مشروع الإصلاح الزراعي الذي أطلقه مطلع الستينيات من القرن العشرين، فقد فشل في كسب ود النخبة، فضلاً عن الجماهير، التي كانت تدين بالولاء والطاعة للمرجعيات الدينية.

اهتم الشاه بالتبشير بأيدولوجيا تعصبية تبتنى على مركزية إيرانية، تبشر باسترداد الماضي السحيق للأخمينيين وغيرهم من الأقوام الأوائل، ممن شيدوا التمدن الإيراني، وبذل جهوداً واسعة من أجل إحياء الرموز والميثولوجيا الفهلوية العتيقة. واتسم نظامه بطابع استعلائي غارق بالمحاكاة الشكلية للغرب، وحالة نرجسية حادة منكفئة على ذاتها، واضطهاد وقمع جهاز الأمن «السافاك» لمعارضين له، وخنق الأصوات الحرة الجريئة في المجتمع، مضافاً إلى استبعاد محمد رضا لرئيس الوزراء محمد مصدق، المعروف بتبنيه للقضايا الوطنية. كل ذلك عمل على منع المواطنين من المشاركة السياسية، ولم يذك شعورهم بالحماس لأية مبادرة من قبل السلطة، فانعزل النظام بالتدريج، واتسعت الهوة، بين النظام والمجتمع، بمرور الزمن، وأفضت إلى أن يجد الشاه محمد رضا نفسه ونظامه غريباً في بلده، بعد طغيان الغضب الجماهيري، وتفجر الثورة الإسلامية، واضطراره للخروج قبيل انتصارها<sup>(١)</sup>.

(١) بروجردي، د. مهرداد. المستنبرون الإيرانيون والغرب. ترجمة: حيدر نجف. مراجعة: د. عبد الجبار الرفاعي. بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين ودار الهادي، ٢٠٠٧، ص ٥٨-٦٣.

إن تعسف رضا شاه ومن ثم خلفه محمد رضا في فرض النموذج الغربي قسرًا على المجتمع الإيراني، ولجوءه إلى العنف أحيانًا في ذلك، كما في خلع زي رجال الدين، وإكراه النساء على عدم ارتداء الحجاب، في عصر تدابر الابن والأب مع الميراث الإسلامي لإيران، وأصرًا على استدعاء الذاكرة الغارقة في التاريخ، ومختلف المفاهيم والإشارات والرموز والعناصر المكونة لها، بغية القطع مع السياقات الإسلامية والماضي القريب للمجتمع الإيراني؛ نجم عن هذا السلوك تكريس الشعور بالانتماء إلى الإسلام، وكشف المكاسب الهائلة التي أنجزها الإيرانيون بعد اعتناقهم لهذه الديانة<sup>(١)</sup>، وبموازاة ذلك انخرط بعض المثقفين في دعوة لتأصيل «الهوية» و«الذاتية» أو العودة إلى الذات، ونقد كل صور التغريب في الحياة الإيرانية، وبلغ النقد حد الاتهام بالخيانة للمثقفين المنبهرين بالغرب، المنادين بضرورة استعارة ثقافته ونمط تمدنه<sup>(٢)</sup>. وظهرت في هذه الحقبة مجموعة من الحركات السياسية، تركز مرجعيتها على قراءة أيديولوجية نضالية للإسلام، تستقي مشروعية الاحتجاج والثورة على النظام القائم، من العقيدة والشريعة. وأسرفت بعض الحركات في تأويلها للنص فاخترلته في لافتات وشعارات للتعبيثة الجماهيرية والكفاح والمقاومة.

(١) ألف الشيخ مرتضى مطهري كتابًا مفصلاً، تحدث فيه عن «الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران». مترجم إلى العربية مطلع ثمانينيات القرن الماضي.

(٢) ألف جلال آل أحمد كتابًا في جزأين، بالغ في تخوين واتهام المثقفين المستنيرين، بعنوان «المستنبرون بين الخدمة والخيانة». ترجمه إلى العربية: حيدر نجف، وأصدره مركز دراسات فلسفة الدين في سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة.

أسس الدكتور محمد نخشب (١٩٢٣-١٩٧٦) بمعية حسين راضي نهضة الموحدين الاشتراكيين «نهضت خدابريستان سوسياليست»، وهم جماعة من الشباب المتدينين ذوي نزعة اشتراكية، وانصب اهتمام نخشب وجماعته على الأبعاد الأخلاقية والإنسانية في الدين، وعمل على إنتاج قراءة إسقاطية للنص والماضي والتراث، فخلع عليه صورة اشتراكية، وكان يحسب أن الاشتراكية الإنسانية العملية تجسدت في صدر الإسلام، أما الاشتراكية الأوروبية فهي اشتراكية خيالية.

أنجز عدة آثار، وهي: الإنسان المادي، صراع الكنيسة والمادية، ما هو الحزب، قاموس المصطلحات الاجتماعية، إيران على أعتاب تحول كبير، ونشرها في الأربعينيات والخمسينيات.

وكان يقيم اجتماعاً أسبوعياً في منزله، يحضره الكثير من الشباب، الذين أصبحوا من الفاعلين الناشطين سياسياً وثقافياً واجتماعياً فيما بعد، منهم الدكتور إبراهيم يزدي وزير الخارجية في أول حكومة بعد الثورة.

تعرضت هذه الجماعة إلى عدة انشقاقات واندماجات بأحزاب ومجموعات أخرى، وارتبط بها بعض رجال الدين الشباب. لجأت نتيجة للصراعات الداخلية وضغوطات السلطة إلى تغيير اسمها إلى: جمعية حرية الشعب الإيراني «جمعيت آزادي مردم إيران»، وأصدرت نشرة تحت عنوان «مردم إيران» أي الشعب

الإيراني، وأسس كاظم سامي وعلي شريعتي في مشهد فرعاً للجمعية. دافعت عن محمد مصدق ومواقفه الوطنية، وانضمت إلى نهضة المقاومة الوطنية «نهضت مقاومة ملي» بعد الانقلاب عليه، وغيّرت اسمها إلى حزب شعب إيران «حزب مردم إيران» بقيادة نخشب، الذي سجن، ثم سافر إلى الولايات المتحدة، وعمل هناك في الأمم المتحدة، وأصبح رئيساً لفرع نهضة الحرية «نهضت آزادي» في أمريكا، وظل يدافع عن أفكاره الدينية. توفي في الولايات المتحدة عام ١٩٧٦م.

تأثر بأفكاره ومنحاه الاشتراكي في تأويل الإسلام الدكتور علي شريعتي (١٩٢٣-١٩٧٧) في بداية حياته، فترجم كتاب أبو ذر الغفاري لعبد الحميد جودة السحار، تحت عنوان أبو ذر الموحد الاشتراكي «أبو ذر، خدابست سوسياليست»<sup>(١)</sup>.

وكان علي شريعتي من أبرز دعاة القراءة الأيديولوجية النضالية للإسلام، ذلك أنه عاش في عصر طغى فيه صوت مقاومة الاستعمار، والثورة على الأنظمة التابعة له، وتسابق المثقفون لتأييد ومساندة الانتفاضات والحركات الثورية، ومنذ بداية حياته أغواه بريق الشعارات، وشغف بفعل الاحتجاج والاعتراض، فتضامن مع استغاثات الكادحين، ولوعة المحرومين، وأنين المعذبين. وانصب اهتمامه، وتمحورت جهوده على تأويل النص تأويلاً ثورياً، وملاحقة والتقاط

(١) جعفریان، رسول. جریان ها وسازمان های مذهبی - سیاسی ایران (از روی کار آمدن محمد رضا شاه تا بیروزی انقلاب اسلامی)، قم: ط ٦، ١٣٨٥ ش. ص ٧٥ - ٨١.

مواقف المعارضين والثوار في التاريخ الإسلامي، وتمجيد ذكراهم، والإشادة بشعاراتهم، واعتبارهم الممثلين الحقيقيين للدين والإنسان في الإسلام، والتهكم على من سواهم، أو الانتقاص من نتاجاتهم، مهما كان عطاؤهم، فمثلاً يكرر أن مكانة أبي ذر الغفاري أهم، وأثره أعظم في تاريخ الإسلام، من الفيلسوف ابن سينا<sup>(١)</sup>.

تلاحم في شخصية شريعتي المثقف والداعية والمناضل، وذابت الحدود في وجدانه بين النموذجين، بل أمسى الوجه الحقيقي للمثقف في وعيه هو الداعية، وتحولت الثقافة إلى أيديولوجيا، وظل أبرز مشاغله «أدلجة الدين والمجتمع». يقول شريعتي: «سألني أحد رفاق الدرب: ما هو برأيك أهم حدث وأسمى إنجاز استطعنا تحقيقه خلال السنوات الماضية؟ فأجبت: بكلمة واحدة، وهو تحويل الإسلام من ثقافة إلى أيديولوجيا»<sup>(٢)</sup>.

ما الذي يقصده بالأيديولوجيا؟ وهل يستطيع أن يحتفظ بموقفه المعرفي باحثاً ومثقفاً، في الوقت نفسه الذي يوسع دائرة الأيديولوجيا، لتشمل الدين والثقافة والمجتمع؟!

قبل الإشارة إلى ذلك نقتبس نصاً مطولاً من آثاره، يضيء هذا المفهوم، ويحدد ملامحه في وعيه. يكتب شريعتي: «الأيديولوجيا عبارة عن عقيدة ومعرفة

(١) شريعتي، د. علي. مجموعه آثار. طهران: ج ٧: ص ١٣٤.

(٢) المصدر السابق. ج ١: ص ٢٠٩.

عقيدة. وهي بالمعنى الاصطلاحي، رؤية ووعي خاصان يتوفر عليهما الإنسان فيما يتصل بنفسه، ومكانته الطبقية، ومنزلته الاجتماعية، وواقعه الوطني، وقدره العالمي والتاريخي، وفتته الاجتماعية التي ينتمي إليها. وهي المسوغة لهذه الأمور، والتي ترسم له مسؤولياته، وحلوله، وتوجهاته، ومواقفه، ومبادئه، وأحكامه، وتدفعه بالتالي إلى الإيمان بأخلاق وسلوك ومنظومة قيم خاصة، فعلى أساس رؤيتك الكونية، وابتناءً على نمط «علم الاجتماع» و«علم الإنسان» و«فلسفة التاريخ» الذي تحمله، يمكن تحديد ما هي عقيدتك في الحياة، وفي علاقتك بنفسك، وبالأخرين، وبالعالم؟ كيف ينبغي العيش، وما الذي يجب فعله؟ أي مجتمع يتعين بناؤه، وكيف يتوجب تغيير نظام اجتماعي بشكل نموذجي، وما هي مسؤولية كل فرد حيال المجموع؟ وما هي صراعاته، وأواصره، وأشواقه، ومثله العليا، وحاجاته، ومرتكزاته العقيدية، وقيمه الإيجابية والسلبية، وسلوكه الاجتماعي، ومعايير الخير والشر لديه، وبالتالي ما هي طبيعة الإنسان وهويته الاجتماعية؟ وعلى هذا فالأيدولوجيا هي عقيدة تحدد الاتجاه الاجتماعي والوطني والطبقي للإنسان، وتفسر نظامه القيمي والاجتماعي، وشكل الحياة، والوضع المثالي للفرد والمجتمع، والحياة الإنسانية بكل أبعادها، وتحجب عن الأسئلة: «كيف تكون؟» و«ماذا تفعل؟» و«ماذا ينبغي فعله» و«كيف يجب أن نكون؟»<sup>(١)</sup>.

(١) المصدر السابق. ج ١٦: ص ٢٨-٢٩.

لكن ما هي حدود الأيديولوجيا؟ وما هي علاقتها بالعلوم والمعرفة التقنية؟ يجيب شريعتي: «الأيديولوجيا تهدي للإنسان ما تمنحه له الإمكانيات التقنية تمامًا. ما التقنية إلا مجموعة الجهود الإنسانية الرامية إلى توظيف الطبيعة لتحطيم هيمنتها وجبرها، وفرض احتياجاتنا عليها. الأيديولوجيا تقنية يستعين الإنسان بها وبالمعرفة لتوظيف التاريخ والمجتمع حسب ما يشاء»<sup>(١)</sup>.

ويتداخل مفهوم التقنية والأيديولوجيا لديه، بنحو تصبح «التقنية عبارة عن فرض إرادة الإنسان على قوانين الطبيعة، أو هي استخدام العلم من قبل الإرادة الإنسانية الواعية، للوصول إلى مبتغاه. العلم هو مسعى إنساني لفهم الطبيعة واكتشاف ما فيها، والتقنية هي سعيه لتطويع الطبيعة واستخدامها، واصطناع ما ليس فيها. وفقاً لهذا التعريف تكون الأيديولوجيا بالمعنى الأخص للكلمة، تقنية بالمعنى الأعم للكلمة»<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن الهموم النضالية لشريعتي، ومحاولاته الواسعة لأنسنة الدين، والتشديد على المضامين الاجتماعية للإسلام، هي الباعث لمسعاه في تحويل الإسلام «من ثقافة إلى أيديولوجيا». وربما تأثر شريعتي بأطروحات جماعة لاهوت التحرير، ودعواتهم لتحويل الدين إلى أيديولوجيا مناهضة للاستعمار، وتحرير الأرض، وتنمية المجتمع، بعيداً عن مشاغل اللاهوت الكلاسيكي.

(١) المصدر السابق. ج ١١: ص ٢٤٢-٢٤٣.

(٢) المصدر السابق. ج ٤: ص ٢٣٢-٢٣٤.

ومما لا ريب فيه أن هيمنة الأيديولوجيا على وعي الباحث والمثقف، تحول بينه وبين الوصول إلى نتائج علمية، أكثر موضوعية وحياداً في تفكيره وبحثه. ذلك أن الأيديولوجيا تقود أية عملية تفكير وتوجهها الوجهة التي تنشدها، وتضاعف التحيزات والمفروضات القبلية في ذهن الباحث، وتسوقه دائماً إلى مواقف ونتائج محددة سلفاً، باعتبار التفكير الأيديولوجي يسعى إلى تغيير العالم لا تفسيره. وينشغل أنصار الأيديولوجيا في سكب المجتمع في قوالبها ورؤيتها الخاصة، ولذلك ينددون بالتعددية، ويكرهون الناس على تفسير رسمي للمعتقدات الدينية والاجتماعية والسياسية، ويخنقون الأسئلة الكبرى، ويعملون على ترسيخ الجزمية واليقين، وبالتالي بناء مجتمع مقلد مغلق. وتكمن المفارقة في أن شريعتي الذي أعلن عن مطمحه في الانتقال بالإسلام «من ثقافة إلى أيديولوجيا» نعثر في كتاباته على نزعة تفكير ناقدة، وأحياناً حرة، ترفض المجتمع المغلق، وتدعو إلى إصلاح الفكر الإسلامي، والانفتاح على مختلف الأديان والثقافات. وتحكي آثاره ذائقة فنان، وروح شاعر، وعقلية ناقد، ونزعة متمرّد. ومثل هذه السمات في الشخصية يتعذر على الأيديولوجيا الانسجام والتوافق معها. والمفروض أن مثقفاً كشريعتي يدرك مثل هذا التهافت، ويعي الالتباس بين الشخصية الأيديولوجية للداعية، وشخصية المثقف، والشاعر، والفنان، والناقد، لكن موقفه ظل ملتبساً بين شفافية الفنان الرومانسي، وبين أحلام وتطلعات المناضل<sup>(١)</sup>.

(١) الرفاعي، د. عبدالجبار. مصدر سابق. ص ٢٩٥-٢٩٨.

وتورط شريعتي تارة بتفسير ماركسي لبعض الآيات، فأسقط المادية التاريخية على القصص القرآني، بينما انشغل بتأويل وجودي للإسلام تارة أخرى، فمثلاً قدم تحليلاً يبتني على الصراع الطبقي في قصة ابني آدم بين هابيل وقابيل، فاعتبر «قابيل ممثلاً للنظام الزراعي والملكية الخاصة والفردية، بينما هابيل يمثل العصر الرعوي والاشتراكية الأولية قبل الملكية»<sup>(١)</sup>.

وهكذا فسر الكثير من الصراعات الاعتقادية والثقافية والسياسية والاجتماعية، تفسيراً طبقياً اقتصادياً، فهو يرى أن «الثورة الحتمية المستقبلية تعتمد على التناقض الديالكتيكي، الذي بدأ بالمعركة بين هابيل وقابيل، وهي تجري على الدوام في كل المجتمعات بين النظام الحاكم والمحكوم، وانتصار العدالة والقسط والحقيقة هو المصير الحتمي للتاريخ»<sup>(٢)</sup>. وخلص إلى أن كل العقائد و(المذاهب الحاكمة في التاريخ، إنما هي دائماً وبلا استثناء تمثل الطبقة الحاكمة)<sup>(٣)</sup>.

وتحليل الظواهر الاجتماعية لدى شريعتي إلى مفاهيم عقائدية، فالوحدة الاجتماعية والسياسية، والشرك والصراع الاجتماعي والسياسي يعبران عن

(١) شريعتي، د. علي. مجموعه آثار. ج١٦: ص٥١-٥٢.

(٢) المصدر السابق. ج١٦: ص٦٢.

(٣) المصدر السابق. ج٤: ص٣٨٣.

التوحيد والشرك الاعتقادي والوحدة الحقيقية بين الجماعات والطبقات، هي تعبير عن التوحيد<sup>(١)</sup>. وهكذا (الشرك الاجتماعي إنما هو انعكاس للشرك الإلهي)<sup>(٢)</sup>.

حذر شريعتي من المثقف الانهزامي المنقطع عن جذوره، المقتلع من عالمه، وذهب إلى أن المثقف المستنير، هو من يعمل على تغيير الواقع، وتوعية المجتمع بذاته الحضارية وميراثه. وشبهه المستنيرين بالأنبياء، باعتبار طبيعة المهمة العظمى والمسؤولية الاستثنائية المناطة بهم، والتي تتركز حول إيقاظ شعور الناس بذاتهم. ووفق يدين المثقفين المسلمين المعجبين بنماذج التنمية الغربية، ويصفهم بالاغتراب عن الذات، وخسران الهوية، وزعم أن ما بعد القومية، والنزعة الإنسانية العالمية، أكاذيب كبرى، ينشد من خلالها الغرب محو الهوية الثقافية للشرق.

تأثر شريعتي بمناخات المقاومة والعودة إلى الذات، وسط المثقفين والطلاب المبتعثين في باريس من العالم الثالث، وأعجب بخطاب «المعذبين في الأرض»، لفرانتز فانون، وسعى لمحاكاته في كتابه «العودة إلى الذات». لكنه تجاوز خطاب فانون الذي تمحور حول الخصوصيات العرقية والسياقات التاريخية والثقافية للعالم الثالث، وأكد على تكريس الجذور الإسلامية. يكتب شريعتي: (حينما نتحدث عن العودة لجذورنا، نتحدث في الواقع عن العودة إلى جذورنا الثقافية...

(١) شريعتي، د. علي. مصدر سابق. ج ١١: ص ١٣٦.

(٢) المصدر السابق. ج ١٤: ص ٣١٩.

إن العودة لا تعني إعادة اكتشاف إيران ما قبل الإسلام، وإنما تعني العودة إلى جذورنا الإسلامية<sup>(١)</sup>.

وتكرر في آثار شريعتي مفهومات الأصالة، والهوية الحضارية، والذاتية، حتى أنه خصص للعودة إلى الذات أحد أهم كتبه، وعالجها في موارد مختلفة من أعماله. وطغت في هذه المرحلة فكرة الذاتية والسياقات الاجتماعية والثقافية والدينية للاجتماع الإيراني.

وكان الدكتور أحمد فرديد (١٩١٠ - ١٩٩٣) أحد أبرز المفكرين الذين كرسوا حياتهم لقضية الهوية واستدعاء الموارث والخصوصيات الحضارية الذاتية، وعرف عنه تبرمه وسخطه على كل ما هو وافد إلى البيئة المحلية الإيرانية من الغرب، ويوصف فرديد، بأنه مفكر عميق، لكنه صامت، وإذا تكلم فهو مبهم، ولا يدون أفكاره، ولذلك يعرف بـ«الفيلسوف الشفاهي». وقد كان له دور رائد في تعليم الفلسفة الألمانية في إيران، واعتناق آراء هايدغر، وتشغيل بعض مقولاته في المجال التداولي الإيراني، وعرف عنه تطبيقاته لنظريات هايدغر في دراسة الحضارة الغربية، وأثارها السلبية خارج محيطها الخاص، فمثلما يعتقد هايدغر بأن (كل حقبة من حقب التاريخ تختص بسيادة حقيقة معينة تطغى على بقية الحقائق، بينما تقذف بما سواها إلى الهامش). يرى فرديد أيضاً أن (الغربيين أضاعوا الله، واستبدلوا به إلهاً آخر، هو النفس المادية، أو النفس الأمانة بالسوء).

(١) بروجردي، د. مهرزاد. مصدر سابق. ص ١٧١-١٧٢.

كما يؤكد أن للبشر ثلاثة أبعاد: الأول علمي، والثاني فلسفي، والثالث معنوي، ومع أن (الأول والثاني احتلا مساحة واسعة في السنن الفكرية الغربية، لكن الثالث ظل غائبًا وباهتًا، بشكل فاضح).

يحذر أحمد فرديد من مخاطر شيوع حضارة الغرب في عالمنا، ويدعو إلى تجاوز التغريب ومخاطره، باكتشاف ذات الغرب، أي أن نكون غربيين، لا بمعنى الاغتراب عن الذات، وإنما بمعنى المعرفة الدقيقة بالغرب، والنفوذ إلى كنه الفلسفة والأنطولوجيا الغربية؛ لأن معرفة الآخر شرط لازم لمعرفة الذات<sup>(١)</sup>.

نحت فرديد مصطلحات تتضمن توصيفات ذات دلالات هجائية، مشبعة بأحكام سلبية بالغة الرفض لمحاولات التعاطي مع الفكر الغربي، فهو يعبر عن انفتاح المسلمين على المعارف اليونانية، بتعبير «يونان زدكي» بمعنى الوباء اليوناني، أو الإصابة باليونانية، أو التسمم باليونانية، وهكذا يسمى ماجاء من الغرب وآثاره في عالمنا بـ«غرب زدكي» وهو كالمصطلح السابق يشير إلى: الوباء الغربي، أو الإصابة بالغرب، أو التسمم بالغرب.

ويتعرض فرديد وتلامذته ومريديه إلى نقد حاد من الإصلاحيين الإيرانيين اليوم، فهو يوصف بأنه «فيلسوف ضد الفلسفة» حسب داريوش آشوري، وهو منظر القراءة الفاشستية للدين، حسب عبدالكريم سروش. ورجل النظام في كل زمان،

(١) بروجردي، د. مهرداد. مصدر سابق. ص ٩٩-١٠١.

ففي عصر الشاه محمد رضا، منحه النظام فرصة التعبير عن أفكاره والتبشير بها، عبر المحاضرات والدروس الجامعية والخطابات والحلقات النقاشية، بل اشترك في مؤتمر تدوين أيديولوجيا حزب الشاه رستاخيز (البعث) سنتي ١٩٧٦-١٩٧٧، فكتب مدخل أيديولوجيا هذا الحزب. وبعد الثورة الإسلامية أتيحت له حرية واسعة للتعبير عن أفكاره ومقولاته حول: خلاص البشرية من كل طاغوت وطاغوتي، والجهاد ضد الطاغوت، والإيمان بالآخرة، وإمام العصر والزمان، لمواجهة الغرب والحدثة، والترويج لرؤيا محيي الدين بن عربي، ومفاهيم هايدغر<sup>(١)</sup>.

استعار جلال آل أحمد (١٩٢٣ - ١٩٦٩) مفهوم وباء الغرب «غرب زدكي» من فرديد، لكنه صاغه صياغة أيديولوجية، وعبّأه بأفكاره، التي استقى شيئاً منها في المرحلة الماركسية من حياته، وهي أفكار تمنح آلات الإنتاج والماكينه دوراً مركزياً في حركة التاريخ، وبناء المجتمعات وفقاً لمعاييرها الخاصة.

يعرّف آل أحمد «وباء الغرب» بأنه (مجموعة الأعراض التي تطرأ على حياتنا، في جوانبها الثقافية والحضارية والفكرية، من دون أن يكون لها أية جذور في التراث، أو أي عمق في التاريخ، ودون أن يكون دخولها تدريجياً، يسمح بالاستعداد لها، وإنما تدهمنا دفعة واحدة، لتقول لنا: أنا هدية الآلة إليكم، أو قل

(١) آشوري، داريوش. أسطوره فلسفة درميان ما: بازديدي از أحمد فرديد نظريه ي غرب زدكي. ص ٤٧-٤٨،

٥٣. موقع [www.nilgoon.org](http://www.nilgoon.org)

يقول الدكتور عبدالكريم سرروش، في حوار مع داريوش سجادي على تلفزيون «هما» السبت ١٨ اسفند ١٣٨٤ = ٨ مارس ٢٠٠٦: («القراءة الفاشستية للدين» أفضل عنوان للمدرسة المرضية لفرديد).

إنها الممهد للألة). ويعرف آل أحمد بتوجسه الشديد من كل شيء يرمز للغرب وثقافته، وبالأخص معطيات التكنولوجيا الغربية، فهو يرى أن كل شيء في عالمنا تدنسه الماكينة، و«يتمكنن»، وعندما يتمكنن يجري تهشيمه ونسفه.

ولعل مصدر هذا الفرع هو خيبة الأمل المزدوجة، من الغرب بقناعه الأمريكي، الذي أسقط حكومة الدكتور محمد مصدق، وأطاح بإصلاحاته، التي جسدت بعض أحلام جلال آل أحمد والنخبة الإيرانية، وخبية الأمل من الاتحاد السوفيتي، الذي يرمز للماكينة والسلع الغربية أيضاً، وما يلاحظه آل أحمد من قيم وثقافة وافدة، يفرضها نمط الماكينة والسلعة الآتية من الغرب، وما تمثله الماكينة من مركزية محورية في خلق إشكالية التغريب الحضاري.

كما أن حظر الشاه رضا للحجاب، وإكراه رجال الدين على خلع العمامة، واختصار مكاسب الغرب في أزياء النساء، أو قبعة الرجال، اختزن في وجدان آل أحمد وغيره من مواطنيه، عداءً كامناً للغرب، ما لبث أن انفجر في نزعات نفى وإقصاء شمولية، تلفظ كل ما هو غربي.

وعرض آل أحمد آراءه هذه في دراسة كتبها على شكل تقرير إلى مجلس أهداف الثقافة الإيرانية في وزارة التربية والتعليم، سنة ١٩٦٢، تحت عنوان «غرب زدكي» بمعنى «وباء الغرب». وكان المجلس الذي يضم في عضويته عشرة أشخاص، منهم أحمد فرديد، قد تداول إمكانية نشر دراسة آل أحمد، غير أنه

خلص إلى تعذر النشر، بسبب نقده الصريح للنظام، وفضح دوره في تسميم الفضاء الثقافي للمجتمع بوباء الغرب.

أثار كتاب «وباء الغرب» عند صدوره ضجة واسعة بين النخبة في إيران، فقد كان نصًا مشتعلًا، مضيئًا ساطعًا. وما لبث هذا الكتاب أن أضحى بعد سنوات من أخطر النصوص لتعبئة الجماهير، وتجييش وتعبئة المجتمع ضد سياسات الشاه المتحالفة مع الغرب. يتحدث الناقد رضا براهني عن أثر هذا الكتاب: («وباء الغرب» لآل أحمد كان له من حيث تحديد واجبات البلدان المستعمرة حيال الاستعمار، الدور والأهمية ذاتها التي كانت للبيان الشيوعي لماركس وإنجلز، في تحديد مهمة البرولتاريا إزاء الرأسمالية والبرجوازية، وكتاب «معذبو الأرض» لفرانتز فانون، في تعيين ما يجب على الشعوب الإفريقية فعله تجاه الاستعمار الأجنبي. إن «وباء الغرب» أول رسالة شرقية ترسم موقف ووضع الشرق مقابل الغرب المستعمر، وربما كانت الرسالة الإيرانية الأولى التي اكتسبت قيمة اجتماعية على مستوى عالمي»<sup>(١)</sup>.

لعل هذا التقييم ينطوي على مبالغة في بيان أهمية كتاب آل أحمد، لكن وبغض النظر عن القيمة العلمية للكتاب، فإنه عمل سجالي، مشوب بالإثارة، والنقد الأيديولوجي للغرب، إنه خطاب تعبوي، وهو أقرب إلى الشعر المنثور، منه إلى الدراسة الموضوعية. وفي ذلك تكمن أهميته في تحريض الجماهير، وترسيخ

(١) رضا براهني. كتابة القصة. طهران، اشرفي، ط٢، ص٤٦٥.

عدائها، لكل ما هو غربي. وهو عداء عمل على تثوير الشعب الإيراني، إلا أنه بدأ يضمحل في السنوات الأخيرة، عند النخبة الإيرانية، التي راحت تنشُد صورة بديلة للغرب، صورة تستبعد الرؤية الخطأ التي تحسب تمام مكاسب الحضارة الغربية ومعارفها، ليست سوى ما كينة، ثم تهاجم بعنف تلك الماكينة، وتكيل لها ألوان التهم، من دون أن تميز بين الأبعاد المتنوعة للغرب الحديث، وكأن الغرب هو ما كينة وحسب، بينما تتجاهل ما أنجزه الغرب، من علوم طبيعية، وعلوم بحتة، وعلوم إنسانية، وآداب، وفنون،... وغير ذلك. ولا يصح اختزال أية حضارة في بعد واحد. أما الخلط العشوائي بين العلم، والتكنولوجيا الغربية، من جهة، والوجه الاستعماري للغرب، فهو بحاجة إلى مراجعة، وتحليل نقدي، يحررنا من الرؤيا الإطلاقيه الشمولية غير الموضوعية.

إن خطاب آل أحمد حيال «المكننة»، وأثرها التغريبي في الشرق، ودورها في استئصال صورة الحياة التقليدية، وتدنيها طهرانية عالمنا، ظل محكوماً بعقدة «المكننة» في غير واحد من كتاباته الأخرى، لاسيما كتابه الأثير، الذي نقد فيه النخبة، ووسم مواقفهم بالخيانة، حسبما يشي عنوانه «المستنيرون: خدمات وخيانات». بل تغلغت هذه الرؤية حتى في كتابه «قشة في الميقات»<sup>(١)</sup> أيضاً. ذلك أن كل شيء يشير إلى الغرب، وسلعه، وعوالمه، صار يستفزه، بحيث تبدو المصاييح، وأضواؤها الساطعة في المشاهد المشرفة، في البيت الحرام والمسجد

(١) نقل كتاب «قشة في الميقات» إلى العربية حيدر نجف، وهكذا كتاب (غرب زدكي) الذي ترجمه بعنوان (نزعة التغريب). ونشر الكتاين مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد في سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة.

النبوي، شيئاً مثيراً لمشاعره؛ لأن تلك المصايح المصنوعة والمصممة على طراز غربي، تدنس الفضاء النقي الطاهر، حسب رأيه<sup>(١)</sup>.

وقد نشطت في هذه المرحلة مجموعة حركات سياسية عملت على تأويل الإسلام تأويلاً ماركسيّاً، أو اشتراكياً، أو ليبرالياً، أو كفاحياً ونضالياً، وامتد تأثيرها في الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية إلى ما بعد انتصار الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩.

بالرغم من اختزال هذه الورقة وإشاراتها العاجلة لمراحل التحديث وأبرز عناوين الضجة في مسار حركة التحديث الإيرانية، فقد تعذر عليها تناول رموز ومفكرين وفقهاء، كان لهم أثر مميز في تاريخ إيران القريب؛ لأن مداخلته في مؤتمر ليس بوسعها استيعاب كل ذلك، وتتمنى التحدث عنهم في مناسبات لاحقة.

وتنبغي الإشارة إلى أبرز أولئك الأعلام، وهم: ميرزا فتحعلي آخوندزاده (آخوندف) (١٨١٣ - ١٨٧٨)، زين العابدين مراغه آي (١٨٣٩ - ١٩١١)، ميرزا عبدالحسين آقا خان كرمانى (١٨٥٣ - ١٨٩٦)، عبدالكريم حائري يزدي (١٨٦٠ - ١٩٣٦)، حسن المدرس (١٨٦٩ - ١٩٣٧)، محمد علي فروغي ذكاء الملك (١٨٧٥ - ١٩٤٢)، حسين بروجردى (١٨٧٥ - ١٩٦١)، حسن تقى زاده (١٨٧٨ - ١٩٦٩)،

(١) الرفاعي، د. عبدالجبار. مصدر سابق. ص ٢٧١-٢٧٤.

ورقة مقدمة في: مؤتمر «اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث». مكتبة الاسكندرية / مصر (١٩-٢١/٢٠٠٩).

أبو القاسم كاشاني (١٨٨٢-١٩٦١)، محمد مصدق (١٨٨٢-١٩٦٧)، علي دشتي (١٨٩٤-١٩٨١)، ميرزا رضاقلي شريعت سنكجلي (١٨٩٠-١٩٤٣)، نيماء يوشج (١٨٩٥-١٩٥٩)، صادق هدايت (١٩٠٢-١٩٥١)، محمد حسين طباطبائي (١٩٠٢-١٩٨١)، روح الله الخميني (١٩٠٢-١٩٨٩)، محمد كاظم شريعتمداري (١٩٠٣-١٩٨٦)، يد الله سحابي (١٩٠٦-٢٠٠٢)، فخر الدين شادمان (١٩٠٧-١٩٦٧)، محمد تقوي شريعتي (١٩٠٧-١٩٨٧)، علي أكبر حكيمي زاده (... - ١٩٨٧)، مهدي بازركان (١٩٠٧-١٩٩٤)، محمود طالقاني (١٩١٠-١٩٧٩)، مرتضى مطهري (١٩٢٠-١٩٧٩)، حسين علي منتظري (١٩٢١- )، مجتبي نواب صفوي (١٩٢٤-١٩٥٥)، محمد حسين بهشتي (١٩٢٨-١٩٨١)، حسين نصر (١٩٣٣- )، وداريوش شايغان (١٩٣٥-).

## المساهمون في أوراق الجزء الأول من المؤتمر



الإمام الأكبر أحمد الطيب، شيخ الأزهر: ([Email: Al-tayyeb@live.com](mailto:Al-tayyeb@live.com))

شيخ الأزهر الشريف (مارس ٢٠١٠ - حتى الآن)، رئيس جامعة الأزهر (سبتمبر ٢٠٠٣ - مارس ٢٠١٠). تقلد منصب الإفتاء (مارس ٢٠٠٢ - سبتمبر ٢٠٠٣)، عمادة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بجامعة الأزهر. كما اشتغل بالبحث والتدريس في جامعات: الإمام محمد بن سعود بالرياض، وجامعة قطر، وجامعة الإمارات، والجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد باكستان. عضو بالعديد من المجالس والمجامع واللجان العلمية والإسلامية المصرية والعربية، وله العديد من المؤلفات والدراسات.

أحميدة النيفر: ([Email: ennainferhmida@gmail.com](mailto:ennainferhmida@gmail.com))

أكاديمي تونسي، متخصص في أصول الدين والفكر الإسلامي المعاصر، متحصل على دكتوراه في الدراسات اللغوية والإسلامية من السوربون بباريس، ودكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة الزيتونة بتونس. عضو في فريق البحث الإسلامي المسيحي. رئيس جمعية رابطة تونس للثقافة والتعدد. من كتبه: مختصر تفسير المراغي، التفاسير القرآنية الحديثة: قراءة في المنهج، النص الديني والتراث الإسلامي، لماذا أخفقت النهضة العربية؟ (بالاشتراك). مستقبل الحوار الإسلامي - المسيحي (بالاشتراك).

بكر إسماعيل الكوسوفي: ([Email: kairo\\_bekirismaili@yahoo.com](mailto:kairo_bekirismaili@yahoo.com))

أكاديمي كوسوفي، حصل على الإجازة العالية من جامعة الأزهر الشريف. كما حصل على الماجستير والدكتوراه في اللغة العربية وآدابها، شغل وظائف عديدة، من أبرزها: المتحدث الرسمي لحكومة كوسوفا لدى الدول الإسلامية. من مؤلفاته: أثر اللغة العربية في اللغة الألبانية، وأثر الأدب الألباني في الأبجدية العربية في كوسوفا، ومختارات من الأدب الألباني، وكوسوفا الأحداث والتاريخ المعاصر، وأطفال كوسوفا بين مآسي الماضي وآمال المستقبل.

**حسن حنفي:**

أكاديمي مصري، مارس التدريس في عدد من الجامعات العربية ورأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة. حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون. عمل مستشاراً علمياً في جامعة الأمم المتحدة بطوكيو خلال الفترة من (١٩٨٥-١٩٨٧). من أعماله: التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، من النقل إلى الإبداع، اليمين واليسار في الفكر الديني، من النقل إلى العقل.

**حسن مكي محمد أحمد:** (Email: [Hassan@iua.edu.sd](mailto:Hassan@iua.edu.sd))

أكاديمي سوداني، ولد عام ١٩٥٠ بالحصاحيصا في السودان. أستاذ مشارك بجامعة إفريقيا العالمية بالخرطوم منذ عام ١٩٩٤ م. عميد مركز البحوث والدراسات الإفريقية بالجامعة. عضو المجلس الاستشاري لوزير الخارجية السوداني من عام ٢٠٠٣ م. من مؤلفاته: السياسات الثقافية في الصومال الكبير ١٩٨٦-١٩٨٩، والمشروع التنصيري في السودان، والحركة الطلابية السودانية بين الأمم واليوم، وحركة الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٤٤-١٩٦٩ م.

**رضوان السيد:** (Email: [ijtihad@maktoob.com](mailto:ijtihad@maktoob.com))

كاتب ومفكر وأكاديمي لبناني. له العديد من المؤلفات والتحقيقات، من أبرزها: «الأمة والجماعة والسلطة»، و«مفاهيم الجماعات في الإسلام»، و«الإسلام

المعاصر»، و«الجماعة والمجتمع والدولة»، و«سياسات الإسلام المعاصر». كما له العديد من المترجمات من أبرزها: «مفهوم الحرية في الإسلام» لفرانز روزنتال (بالاشتراك مع الدكتور معن زيادة)، و«صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى» لريتشارد سودرن، و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» لمايكل كوك.

زكريا سليمان بيومي: ([Email: Dr\\_zakaria55@yahoo.com](mailto:Dr_zakaria55@yahoo.com))

مؤرخ مصري، أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بكلية التربية بجامعة المنصورة، ورئيس القسم خلال الفترة من (١٩٨٣-١٩٨٩)، عضو الجمعية التاريخية المصرية، له أكثر من ٢٥ مؤلفاً من أبرزها: «الحزب الوطني ودوره في السياسة المصرية»، و«العلاقات المصرية التركية»، و«التجديد والإصلاح في التاريخ الإسلامي حتى العصر الحديث»، و«قراءة جديدة في التاريخ العثماني».

صلاح سالم: ([Email: salahmsalem@hotmail.com](mailto:salahmsalem@hotmail.com))

كاتب وصحفي مصري بجريدة الأهرام. من مؤلفاته: «تجليات العقل السياسي ومستقبل النظام العربي»، و«تحولات الهوية والعلاقات العربية»، و«وعي الإنسانية العربية بالذات والآخر»، و«المستقبلات البديلة للنظام العالمي»، و«الإسلام والغرب».

**عبد الجبار الرفاعي:** ([Email: gahtanee@gmail.com](mailto:gahtanee@gmail.com))

أكاديمي عراقي، أستاذ الفلسفة الإسلامية، من مؤلفاته: نظرات في تزكية النفس، حركة القومية العربية: دراسة نقدية في بواعثها الإيديولوجية، مصادر الدراسة عن الدولة والسياسة في الإسلام، معجم الدراسات القرآنية، المرأة والأسرة في الإسلام، معجم المطبوعات العربية في إيران، الفكر الإسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية، الإسلام المعاصر والديمقراطية، تحديث الدرس الكلامي والفلسفي في الحوزة العلمية، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين.

**عبد الرحمن السالمي:** ([Email: altafahom@mara.gov.om](mailto:altafahom@mara.gov.om))

رئيس تحرير مجلة «التفاهم»، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية (عمان).

**عصمت نصار:** ([Email: eyad-es2006@yahoo.com](mailto:eyad-es2006@yahoo.com))

أكاديمي مصري، أستاذ الفلسفة ووكيل كلية الآداب لشئون التعليم والطلاب جامعة بني سويف. من أهم أعماله المنشورة: الأبعاد التنويرية للفلسفة الرشدية في الفكر العربي الحديث، واتجاهات فلسفية معاصرة في بنية الثقافة الإسلامية، وأحمد فارس الشدياق قراءة في صفائح المقاومة، وثقافتنا العربية بين الإيمان والإلحاد، وحقيقة الأصولية الإسلامية في فكر الشيخ عبد المتعال الصعيدي، والصراع الثقافي والحوار الحضاري في فلسفة محمد إقبال.

عمار علي حسن : ([Email: aaa\\_1989@yahoo.com](mailto:aaa_1989@yahoo.com))

كاتب وباحث مصري مهتم بالدراسات «عبر النوعية» في علم السياسة، يكتب في عدة صحف عربية ومصرية كـ«المصري اليوم» و«البيان» الإماراتية، والأهرام، و«الأهرام ويكلي» و«الحياة» و«الشرق الأوسط» و«القدس العربي» من أبرز الأعمال والمؤلفات: التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر، التكافؤ الاقتصادي والديمقراطية، النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية، الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين.

ماجدة مخلوف : ([Email: drmagda53@yahoo.com](mailto:drmagda53@yahoo.com))

أكاديمية مصرية، متخصصة في تاريخ الدولة العثمانية واللغة التركية، تولت رئاسة قسم اللغات الشرقية وأدائها بجامعة عين شمس (٢٠٠٦-٢٠٠٩). من أعمالها: أحمد جودت مؤرخا، الأدب الإسلامي المعاصر في تركيا، مصر بين العثمانية والمصرية، المخطوطات التركية الشرقية في دار الكتب المصرية، وشاعر الإسلام محمد عاكف وأفكاره.

محمد الحدّاد: (Email: profhaddad@yahoo fr)

أكاديمي ومفكر تونسي، متخصص في الخطاب الإصلاحي الحديث. نشر العديد من الدراسات الأكاديمية في المجالات العلمية المتخصصة باللغات العربية والفرنسية والإنجليزية والإيطالية. من أبرز مؤلفاته العلمية (باللغة العربية): الأفغاني: دراسة ووثائق، وحفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، ومحمد عبده: قراءة جديدة، وديانة الضمير الفردي، وقواعد التنوير. بالإضافة للعديد من المؤلفات باللغة الفرنسية.

محمد حلمي عبد الوهاب: (Email: bhadawa@gmail.com)

باحث وكاتب مصري. من أبرز أعماله: «ولاةٌ وأولياء»، و«السلطة والمتصوفة في إسلام العصر الوسيط»، و«المُقدّس والمدنس الديني والسياسي في فكر الحركات الإسلامية»، و«السلطة من الدولة إلى المجتمع المدني»، حرّر وقدم لـ «الإسلام والحداثة، الانسحاب الثاني من مواجهة العصر»، و«العروبة في القرن الحادي والعشرين، أعمال المؤتمر الذي عقده تيار المستقبل ببيروت ٢٥ - ٢٨ فبراير ٢٠٠٨».

محمد كيسو: ([Email: amko\\_h@yahoo.com](mailto:amko_h@yahoo.com))

أكاديمي بوسنوي، الأستاذ المنتسب لمادة اللغة العربية - كلية الدراسات الإسلامية - سرايفو البوسنة.

محمد يوسف عدس: ([Email: myades34@gmail.com](mailto:myades34@gmail.com))

كاتب ومترجم مصري، خبير سابق ومستشار في منظمة اليونسكو، ترجم العديد من الكتب، ومنها مؤلفات علي عزت بيجوفيتش، كما له العديد من المؤلفات والدراسات.

معتز الخطيب: ([Email: khateebm@aljazeera.net](mailto:khateebm@aljazeera.net))

كاتب وباحث سوري. له عدد من الكتب، تحقيقاً وتأليفاً، منها: شرح وتحقيق كتاب «المدخل إلى معرفة كتاب الإكليل»، للحاكم النيسابوري، «خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة» (بالاشتراك)، «الإسلام في عالم متغير: سياسات الإصلاح الإسلامي بعد ١١ سبتمبر (بالاشتراك)»، «الغضب الإسلامي: تفكيك العنف، دراسة نقدية» تقديم: المستشار طارق البشري، «محنة التقريب بين السنة والشيعة» (تحرير ومشاركة).

منى أبو زيد: ([Email: dr\\_monazeid@hotmail.com](mailto:dr_monazeid@hotmail.com))

أكاديمية مصرية متخصصة في الفلسفة الإسلامية، من أهم مؤلفاتها: «الخير والشر في الفلسفة الإسلامية»، و«الفكر الديني عند زكي نجيب محمود»، و«التصور الذري في الفكر الإسلامي»، و«الإنسان في الفلسفة الإسلامية»، و«الحرية الإنسانية عند الشيعة الإثني عشرية»، و«الفلسفة في الغرب الإسلامي أفكار وشخصيات». بالإضافة إلى عشرات الأبحاث المنشورة في المجلات المصرية والعربية.

نوزاد صواش: ([Email:nevatsavas@yahoo.com](mailto:nevatsavas@yahoo.com))

كاتبة وباحثة تركية، رئيس القسم العربي في مركز البحوث والعلوم والإنترنت في إسطنبول منذ عام ٢٠٠١، وكذلك رئيس تحرير مجلة حراء التركية الصادرة باللغة العربية. أشرف على مشروع ترجمة كتب الأستاذ فتح الله كولن إلى اللغة العربية. شارك في إعداد وتحرير كتب ودراسات وبحوث حول فكرة الإصلاح في العام الإسلامي، وبالأخص النموذج التركي، ومشروع الأستاذ فتح الله كولن.



## المشاركون في المؤتمر



م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
١	الإمام الأكبر حمد لطيب	مصر	شيخ لأزهر لشرية	<a href="mailto:Al-tayyeb@live.com">Al-tayyeb@live.com</a>
٢	حميدة لنيفر	تونس	ستاذ في كلية أصول لدين- جامعة لزيتونة	<a href="mailto:ennainferhmida@gmail.com">ennainferhmida@gmail.com</a>
٣	الإخلاص شمس ويرزين لدين	إندونيسيا	باحث في لشريعة لإسلامية	<a href="mailto:Alikhlaf_cairo@yahoo.co.id">Alikhlaf_cairo@yahoo.co.id</a>
٤	شرف سعد لسوكل	مصر	إدرة لأخبار- ذعة لقرآن لكريم	
٥	لشيماء لدمردش	مصر	دكتوراه في لدرسات لإسلامية	<a href="mailto:morsi_a@hotmail.com">morsi_a@hotmail.com</a>
٦	مينة لبندري	مصر	ستاذ لخصارات لإسلامية ولعربية - لجامعة لأمركية	<a href="mailto:abendary@aucegypt.edu">abendary@aucegypt.edu</a>
٧	منة لنصير	مصر	ستاذ لفلسفة لإسلامية- جامعة لأزهر	
٨	برهيم دمير	تركيا	سكرتير لجمعية لمصرية / لتركية للصدقة ولثقافة	<a href="mailto:maraslidemir2@hotmail.com">maraslidemir2@hotmail.com</a>
٩	بكر سمايل	كوسوفا	متحدث رسمي لحكومة كوسوفا لى لدول لإسلامية	<a href="mailto:kairo_bekirismaili@yahoo.com">kairo_bekirismaili@yahoo.com</a>
١٠	جعفر عبد لسلام	مصر	لأمين لعام لربطة لجامعات لإسلامية	<a href="mailto:rabet2004@hotmail.com">rabet2004@hotmail.com</a>

## اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث

م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
١١	جمال قطب	مصر	لرئيس لأسبق للجنة لفتوى بالأزهر لشريف	<a href="mailto:gamalkotb49@hotmail.com">gamalkotb49@hotmail.com</a>
١٢	حسن مكى	لسودن	ستاذ لدر سات لأفريقية، وعميد مركز لبحوث و لدر سات لأفريقية- جامعة أفريقية لعالمية- لخرطوم	<a href="mailto:Hassan@iua.edu.sd">Hassan@iua.edu.sd</a>
١٣	حسن نافعة	مصر	ستاذ لعلوم لسياسية-كلية لاقتصاد و لعلوم لسياسية-جامعة لقاهرة	<a href="mailto:hnafaa47@yahoo.com">hnafaa47@yahoo.com</a>
١٤	خالد عزب	مصر	مدير ةرلة لإعلام بمكتبة لإسكندرية	<a href="mailto:khaled.azab@bibalex.org">khaled.azab@bibalex.org</a>
١٥	رضون لسيد	لبنان	ستاذ لدر سات لإسلامية- لجامعة للبنانية-بيروت-لبنان	<a href="mailto:ijtihad@maktoob.com">ijtihad@maktoob.com</a>
١٦	زكريا سليمان بيومى	مصر	ستاذ لتاريخ لحدث و لمعاصر بجامعة لمنصورة	<a href="mailto:Dr_zakaria55@yahoo.com">Dr_zakaria55@yahoo.com</a>
١٧	زكى لميلاد	لمملكة لعربية لسعودية	رئيس لحرير مجلة لكلمة، و متفرغ للكتابة	<a href="mailto:almlad@almlad.org">almlad@almlad.org</a>
١٨	سعيد إسماعل على	مصر	ستاذ أصول لتربية-جامعة عين شمس	<a href="mailto:drsaidaly13@hotmail.com">drsaidaly13@hotmail.com</a>
١٩	سعيد لدقاق	مصر	مستشار قانونى لمكتبة لإسكندرية	<a href="mailto:said.eldakkak@bibalex.org">said.eldakkak@bibalex.org</a>
٢٠	سمير مرقس	مصر	باحث و كاتب، رئيس مجلس أمناء مؤسسة لمصري للموطنة و لخور	<a href="mailto:samirmorcos9@yahoo.com">samirmorcos9@yahoo.com</a>
٢١	سنان يورولماز	تركيا	مرسل مجلة حرء-تركيا	<a href="mailto:yurolmazsinan@hotmail.com">yurolmazsinan@hotmail.com</a>
٢٢	صلاح لدين لجوهري	مصر	كادبى و ستشارى، مستشار مكتبة لإسكندرية و مدير مشروع «إعادة مختارات من كتب لتراث لإسلامى لحدث»	<a href="mailto:salgouhari@mcit.gov.eg">salgouhari@mcit.gov.eg</a>
٢٣	صلاح سالم	مصر	كاتب و صحفى بالأهر م	<a href="mailto:salahmsalem@hotmail.com">salahmsalem@hotmail.com</a>
٢٤	عاصم حفنى	لأنا	عالم ز ثرفى (مركز لدر سات لشرق لأوسط) جامعة ماربورغ	<a href="mailto:ahefny@yahoo.com">ahefny@yahoo.com</a>
٢٥	عبد لله لطحاوى	مصر	كاتب و صحفى	<a href="mailto:althawey2020@hotmail.com">althawey2020@hotmail.com</a>

## المشاركون في المؤتمر

م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
٢٦	عبد لجبار لرفاعي	لعرق	أستاذ في جامعة لمصطفى لعالمية، ومدير مركز در سات فلسفة لدين في بغداد، ورئيس تحرير مجلة «قضايا إسلامية معاصرة»	<a href="mailto:gahtanee@gmail.com">gahtanee@gmail.com</a>
٢٧	عبد حميد صبحي ناصف	مصر	مشرف على مكتبة لدر سات لعليا- كلية لأدب-جامعة لإسكندرية	<a href="mailto:abdelhamednassef@mak-toob.com">abdelhamednassef@mak-toob.com</a>
٢٨	عبد حميد مذكور	مصر	أستاذ لفلسفة لإسلامية بكلية در لعولم-جامعة لقاهرة	<a href="mailto:naelmadkour@hotmail.com">naelmadkour@hotmail.com</a>
٢٩	عبد لرحمن لسالمي	عُمان	رئيس تحرير مجلة لتفاهم، وزرة لأوقاف ولشؤون لدينية- مسقط-سلطنة عُمان	<a href="mailto:altafahom@mara.gov.om">altafahom@mara.gov.om</a>
٣٠	عبد لعزیز حجازي	مصر	أستاذ غير متفرغ / خبير ورئيس مجلس وزراء مصر لأسبق	<a href="mailto:anhegazy@drhegazy.com">anhegazy@drhegazy.com</a>
٣١	عبد المعطي بيومي	مصر	أستاذ بكلية أصول لدين - جامعة لأزهر/ عضو مجمع لبحوث لإسلامية بالأزهر	<a href="mailto:bayoumy1@hotmail.com">bayoumy1@hotmail.com</a>
٣٢	عبد لقادر حجي محمود	لصومال	باحث في مرحلة لماجستير	
٣٣	عبد هيريم	مصر	باحث في مركز لأندلس لدر سات لتسامح ومناهضة لعنف / مصر	<a href="mailto:telprofmez@yahoo.com">telprofmez@yahoo.com</a>
٣٤	عثمان آي	تركيا	لسكرتير لعام للجمعية لمصرية ولتركية للصدقة ولثقافة	<a href="mailto:iskenderiye@hotmail.com">iskenderiye@hotmail.com</a>
٣٥	عصمت نصار	مصر	أستاذ بكلية لأدب- قسم لفلسفة- جامعة بني سويف	<a href="mailto:Eyad-es2006@yahoo.com">Eyad-es2006@yahoo.com</a>
٣٦	عكاشة عبد لعال	مصر	نائب رئيس جامعة لإسكندرية لشئون لتعليم ولطلاب	<a href="mailto:dr.okasha73@hotmail.com">dr.okasha73@hotmail.com</a>
٣٧	علي عطا	مصر	رئيس لقسم لثقافي لجريدة لحياء	<a href="mailto:aliata632000@hotmail.com">aliata632000@hotmail.com</a>

## اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث

م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
٣٨	عماد حسين	مصر	مجلة لمسلم المعاصر، دكتور ه في تاريخ	<a href="mailto:emadhm2000@hotmail.com">emadhm2000@hotmail.com</a>
٣٩	عمار علي حسن	مصر	كاتب وخبير في علم لاجتماع لسياسي- وكالة نباء لشرق لأوسط	<a href="mailto:aaa_1989@yahoo.com">aaa_1989@yahoo.com</a>
٤٠	عمرو مصطفى لورد ني	مصر	مستول عن لبرنامج لتدريبي لدر لإفتاء	<a href="mailto:nooralazhar@gmail.com">nooralazhar@gmail.com</a>
٤١	عوض محمد عوض	مصر	ستاذ بكلية لحقوق- جامعة لإسكندرية	
٤٢	فاطمة حافظ	مصر	باحثة مهمة بشئون لمرّة	<a href="mailto:hafiz.fatma@gmail.com">hafiz.fatma@gmail.com</a>
٤٣	فريدة جاد لحق	مصر	ستاذ بقسم للغة لفرنسية - كلية لأدب - جامعة لقاهرة	<a href="mailto:gadelhak@yahoo.com">gadelhak@yahoo.com</a>
٤٤	فوزي خليل	مصر	نائب رئيس شبكة ذعة لقرن لكريم / مصر	
٤٥	فيصل خفيان	سوريا	منسق بر مج معهد لمخطوطات لعربية - لقاهرة	<a href="mailto:alhafian@maktoob.com">alhafian@maktoob.com</a>
٤٦	فيفيان فؤد	مصر	خبيرة بالمجلس لقومي للطفولة ولأمومة	<a href="mailto:vivianfouad@yahoo.com">vivianfouad@yahoo.com</a>
٤٧	قدري حفني	مصر	ستاذ علم نفس سياسي	<a href="mailto:kadrymha2000@yahoo.com">kadrymha2000@yahoo.com</a>
٤٨	ماجدة مخلوف	مصر	رئيس قسم للغات لشرقية ود بها- كلية لأدب- جامعة عين شمس	<a href="mailto:drmagda53@yahoo.com">drmagda53@yahoo.com</a>
٤٩	مجدي علي محمد سعيد	مصر	باحث ومحرر علمي	<a href="mailto:magdy.said1961@gmail.com">magdy.said1961@gmail.com</a>
٥٠	محمد بوليلة	مصر	ستاذ لدر سات لإسلامية باللعة لإنجليزية بجامعة لأزهر، وعضو لمجلس لأعلى للشئون لإسلامية	<a href="mailto:dr_mabulaylah@yahoo.com">dr_mabulaylah@yahoo.com</a>
٥١	محمد لحد د	تونس	ستاذ جامعي / صاحب كرسي ليونسكو للدر سات لمقارنة للأديان ولحضارات	<a href="mailto:profhaddad@yahoo.fr">profhaddad@yahoo.fr</a>

## المشاركون في المؤتمر

م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
٥٢	محمد حلمي عبد لوهاب	مصر	مدير تحرير مجلة روق عربي	<a href="mailto:bhadawa@gmail.com">bhadawa@gmail.com</a>
٥٣	محمد دويدر	مصر	أستاذ لاقتصاد لسباسب - كلية لحقوق - جامعة لإسكندرية	<a href="mailto:d_dowidar@yahoo.com">d_dowidar@yahoo.com</a>
٥٤	محمد عبد للطفب لبنا	مصر	باحث في علوم لشريعة لإسلامية	<a href="mailto:banna2@hotmail.com">banna2@hotmail.com</a>
٥٥	محمد علي فرحات	لبنان	صحفي	
٥٦	محمد كمال لدين إم	مصر	أستاذ لشريعة لإسلامية بكلية لحقوق جامعة لإسكندرية	
٥٧	محمد كيسو	لبوسنة	لأستاذ لمنتسب لمادة للغة لعربية بكلية لدرسات لإسلامية- سريفو	<a href="mailto:amko_h@yahoo.com">amko_h@yahoo.com</a>
٥٨	محمد لجودي	مصر	مؤرخ وكاديمي، عضو مجمع للغة لعربية، وعضو لجنة لموسوعات بالمجلس لأعلى للشئون لإسلامية، عضو مجلس إدارة لهيئة لمصرية لعامة للكتاب	<a href="mailto:zgawady@hotmail.com">zgawady@hotmail.com</a>
٥٩	محمد محمذوف محمد حمزة	روسيا	طالب في كلية لشريعة لإسلامية	<a href="mailto:magomed18@mail.ro">magomed18@mail.ro</a>
٦٠	محمد يوسف عذس	مصر	كاتب، مستشار سابق في منظمة ليونيسكو	<a href="mailto:myades34@gmail.com">myades34@gmail.com</a>
٦١	محمود لسماسيري	مصر	مدرس صحافة وعلام جامعة سوهاج- كلية لأدب- قسم صحافة	<a href="mailto:smasiry@yahoo.com">smasiry@yahoo.com</a>
٦٢	محمود حبيب	مصر	مشرف على لصفحة لدينية بجريدة لأخبار ورئيس تحرير جريدة صوت لأزهر	
٦٣	مرعم أيت أحمد	لمغرب	أستاذة بجامعة بن لطفيل - لرباط- رئيس قسم لعقائد ولأديان، ورئيس مجموعة بحث لحو ريبين لثقافات ولحضارات	<a href="mailto:Ait_2003@hotmail.com">Ait_2003@hotmail.com</a>

## اتجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث

م	الاسم	البلد	الوظيفة	لبريد إلكتروني
٦٤	مصطفى عاشور	مصر	باحث وصحفي	<a href="mailto:mashoor70@hotmail.com">mashoor70@hotmail.com</a>
٦٥	معتز شكري	مصر	نائب مدير تحرير لنشرة لاقتصادية- وكالة أنباء لشرق لأوسط	<a href="mailto:Mutazz_shukri@yahoo.com">Mutazz_shukri@yahoo.com</a>
٦٦	معتز لخطيب	سوريا	مدير تحرير للمتنقى لفكري للإبداع في بيروت، ومعد برمج في قناة الجزيرة	<a href="mailto:khateebm@aljazeera.net">khateebm@aljazeera.net</a>
٦٧	منى بوزيد	مصر	أستاذ - قسم لفلسفة- وكيل كلية لأدب- جامعة حلون	<a href="mailto:dr_monazeid@hotmail.com">dr_monazeid@hotmail.com</a>
٦٨	مها غام	مصر	باحثة في كتابات وُدب لأطفال- دكتور ه في المكتبات	<a href="mailto:mghanim1@hotmail.com">mghanim1@hotmail.com</a>
٦٩	زصر مرتضي	نيجيريا	طالب متدرب بدر لإفتاء	
٧٠	نور لدين لخادمي	تونس	أستاذ بجامعة لزيتونة- وزير لأوقاف ولشؤون لإسلامية سابقاً - تونس	<a href="mailto:nourelkhadmi@yahoo.fr">nourelkhadmi@yahoo.fr</a>
٧١	نور ن الجزيري	مصر	أستاذ لفلسفة لإسلامية ولفكر لعربي لمعاصر- جامعة عين شمس، كلية لأدب	<a href="mailto:shorouk1@link.net">shorouk1@link.net</a>
٧٢	نوز د صوش	تركيا	رئيس لقسم لعربي في أكاديمية لعلوم ولبحوث، إسطنبول ولمشرف لعام لمجلة حرء	<a href="mailto:nevatsavas@yahoo.com">nevatsavas@yahoo.com</a>
٧٣	هدى سيد	مصر	مكتبة لإسكندرية	<a href="mailto:hsayed@mcit.gov.eg">hsayed@mcit.gov.eg</a>
٧٤	هشام لحمامي	مصر	طبيب	<a href="mailto:helhamamy@yahoo.com">helhamamy@yahoo.com</a>
٧٥	هشام جعفر	مصر	كاتب وباحث، رئيس مجلس أمناء مؤسسة مدى للتنمية لإعلامية	<a href="mailto:iomain@onislam.net">iomain@onislam.net</a>
٧٦	هند لشلقاني	مصر	باحثة في منظمة لمرءة لعربية	<a href="mailto:hindshalakani@hotmail.com">hindshalakani@hotmail.com</a>
٧٧	وسام فؤد	مصر	باحث بوحدة لبحوث ولتطوير بشبكة إسلام أون لاين	<a href="mailto:wessamfouad@hotmail.com">wessamfouad@hotmail.com</a>
٧٨	وفاء حلمي	مصر	رئيس لقسم لثقافي- جريدة لعربي لناصرى	



**ITEGÂHÂT AL-TAGDÏD  
WA AL-ISLÂH  
FÏ  
AL-FÏKR AL-ISLÂMÏ  
AL-HADÏTH**

**DAR AL-KITAB  
AL-MASRI**

  
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA  
مكتبة الإسكندرية

**DAR AL-KITAB  
AL-LUBNANI**



**ITEGÂHÂT AL-TAGDÏD  
WA AL-ISLÂH  
FÏ  
AL-FÏKR AL-ISLÂMÏ  
AL-HADÏTH**

# ITTIJĀHĀT AL-TAJDĪD WA-AL-IṢLAḤ FĪ AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-ḤADĪTH

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**التجديد** ضرورة دينية وبشرية على حدّ سواء، وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

وفي ظل توسع الأمة واتساع رقعتها والانفتاح العالمي وإرتفاع الأسقف المعرفية للعلوم والمعارف، وتضخم الخلل الموجود في واقعنا المعاصر؛ فإن إدارة التجديد يجب أن تتم بأيدي الراسخين في العلم، وعن طريق المتخصصين، كلٌّ في مجاله؛ من أجل إيجاد خطاب ديني واع ومنضبط، مرتبط بالأصل ومتصل بالعصر.

وفي هذا السياق يأتي هذا الكتاب الهام الذي تصدره مكتبة الإسكندرية؛ إعلاناً علمياً عن أهمية الاجتهاد وضرورة التجديد.

أ.د/ شوقي إبراهيم علام

مفتي جمهورية مصر العربية

ISBN: 978-977-452-317-4

DAR AL-KITAB AL-MASRI  
CAIRO

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA  
مكتبة الإسكندرية

DAR AL-KITAB AL-LUBNANI  
BEIRUT